فضاءات



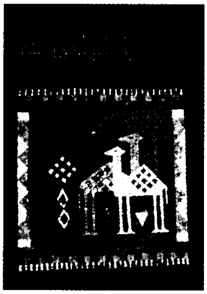
العدد 47 - اكتوبر (التمور) 2009

www.fadaat.com.ly

فضاءات

للفكر والثقافة والنقد

العدد السابع والأربعون **47** ♦ التمور (اكتوبر) 2009 ♦ تصدر شهريا عن دار الأصالة والمعاصرة



دار الأصالة والمعاصرة للنشر والتوزيع

مكتب بنغازي: محمد المالكي، هاتف: 9092855 61 (218)

مكتب تونس: وليد الزريبي، هاتف: 96824005 (216)

مكتب المغرب: إدريس علوش، هاتف: 67672579 (212)

لوحة الغلاف (مرقوم) للفنان عبدالقادر بدر

المراسلات باسم إدارة التحرير: fadaat@journalist.com

طرابلس، الجماهيرية العظمى، ص. ب: 91470، هاتف: 3403694 (21 218+)

♦♦♦

♦♦♦

الإخراج والتنفيذ: **تانيت**

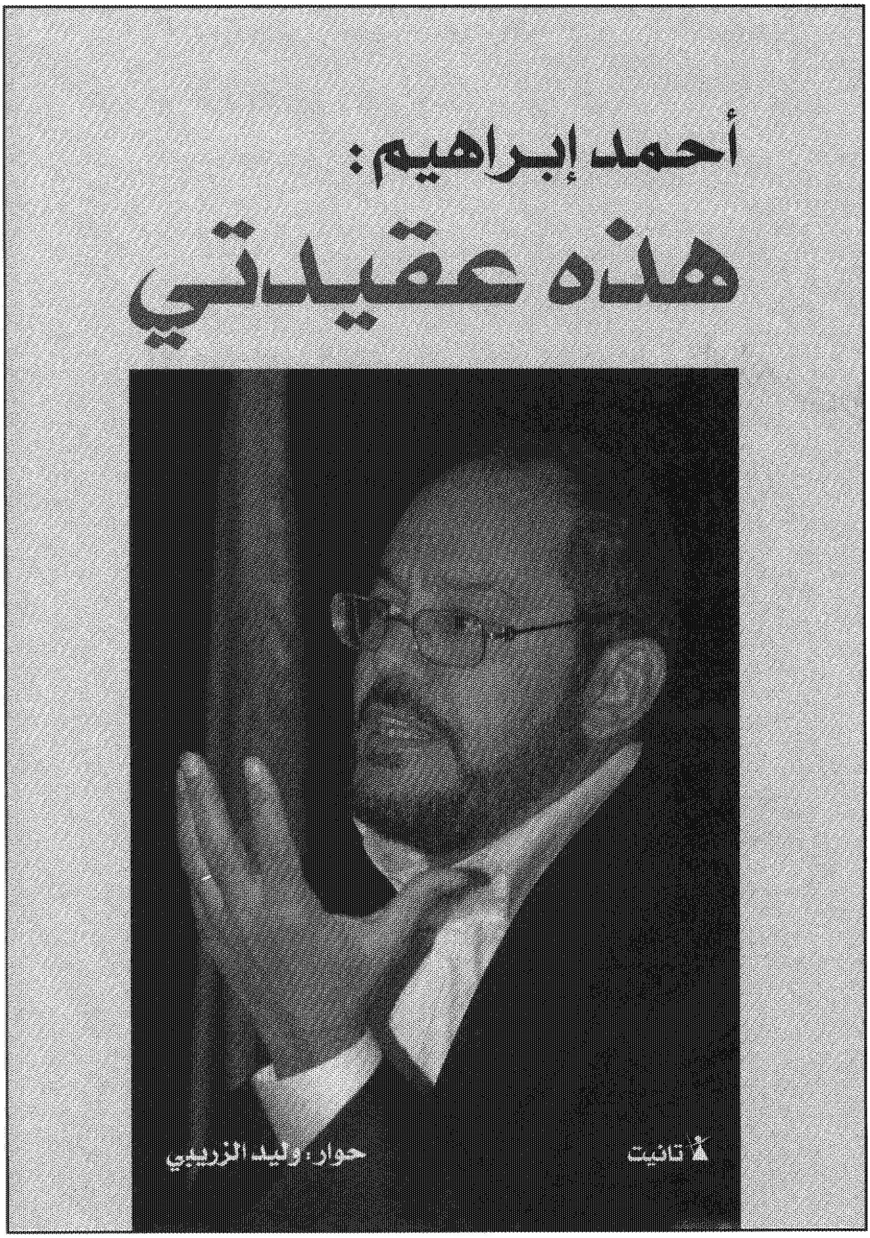
tanit@africamail.com

ثمن النسخة

الجماهيرية: ديناران ♦ تونس: 2 دينار ♦ الجزائر: 20 ديناراً ♦ المغرب: 15 درهماً ♦ مصر: 10 جنيهات ♦ السودان: 30 جنيهاً ♦ موريتانيا: 200 أوقية ♦ الأردن: 2 دينار ♦ سوريا: 100 ل س ♦ الكويت: ديناران ♦ الامارات: 20 درهماً ♦ البحرين: 3 دنانير ♦ قطر: 20 ريالاً ♦ غمان: 3 ريالات ♦ اليمن: 25 ريالاً ♦ دول العالم: 5 يورو ♦ الاشتراك السنوي: 40 يورو (شاملة الشحن) ♦ للإشتراك أو الإعلان: الاتصال بإدارة التحرير.

المحتويات

صدر حديثا



العلاقة بين السلطة والديمقراطية عند فلاسفة العقد الاجتماعي

(2-2)

علي امحمد ابودبوس

ظهرت نظريات العقد الاجتماعي في القرنين السادس عشر والسابع عشر على يد كل من هوبز ولوك، واشتهرت في القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي ألهبت أفكاره مشاعر وأحاسيس رجال الثورة الفرنسية واعتمدوا عليها في تبرير أفكارهم، وتعتبر نظرية العقد الاجتماعي أحد الأسلحة التي استخدمها رجال الفكر والدين سواء من الكاثوليك أو البروتستانت كوسيلة لتدعيم إرادتهم واتجاهاتهم السياسية في محاربة السلطان المطلق للملوك في القرن السادس عشر قرن الحروب الدينية لتقييد سلطات الملوك الزمنية، فجاءت النظريات الديمقراطية كتعبير عن مرحلة التطور الحضاري للبشرية وكرد جدلي على مزاعم أنصار السلطان المطلق، فظهرت فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة هي في الواقع قيود أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سبباً مبرراً لفسخ العقد.

ثانياً: العقد الاجتماعي عند جون لوك[19]

يتفق لوك مع هوبز في تأسيس المجتمع السياسي على وجود عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الاجتماعية، وأن حالة الفطرة هي حالة حرية ومساواة. وبهذا يخالف لوك هوبز في أن حالة فوضى وحرب ويرى لوك أنها حياة تجري على أصول القانون الطبيعيNatural law بحكم جميعهم أحراراً متساويين لا يعتدي أحدهم على الآخر في حياته أو في حريته أو في ماله[20].

ويرى لوك أن الجماعة كانت تعيش حياة فاضلة في ظل قانون، طبيعي ولكن الجماعة تطلعت إلى حياة أفضل، أكثر استقراراً وأكثر أماناً، فاتفق أفراد الجماعة فيما بينهم على إقامة سلطة سياسية تكون وظيفتها تنظيم الحريات، ومنع ما قد يقع من اعتداء عليها[21].

وتم التعاقد بين الجماعة من جانب وبين الحاكم أو الحكام من جانب أخر. وفي هذا العقد لم يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم طواعية، كما يذهب هوبز، وإنما تنازلوا فقط عن جزء يكفي لقيام السلطة السياسية وبالقدر الذي يفي بأغراضها المتمثلة في المحافظة على الحريات ومنع الاعتداء عليها والمحافظة على حقوق جميع الأفراد[22].

ويرى لوك أن الانتقال من حياة الفطرة الطبيعية إلى حياة الجماعة السياسية، بالاتفاق والتعاقد، وأن التعاقد تم بين طرفين هما الجماعة في جانب والحكومة في جانب آخر، ويذهب إلى أن هذا التعاقد لا يتم إلا بالرضى شأنه في ذلك شأن كل العقود «فالغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبز»[23].

فإذا لم يتم الرضى من الجميع، فالسلطة غير مشروعة، ذلك أن العقد هو

سند الحاكم في توليه السلطة، فإذا ما أقام هذا العقد دون رضى فهو عقد باطل لا يصح سنداً وسبباً لتولي السلطة، ومن ذلك يتبين أن لوك وإن بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهي وجود عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى الجماعة السياسية، فهو لا يرى في ذلك العقد مبرراً لإقامة سلطان مطلق، بل على العكس يفرض على كل من الحكام والمحكومين التزامات متبادلة ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة في الحماية والأمن، والمحافظة على الحقوق، لا في العبودية والاستبداد(24).

فالعقد الاجتماعي عند لوك يتضمن الموافقة من قبل الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل. أما الغاية من هذا التعاقد فهي تنظيم وحماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية فكأن التنازل هنا ليس تنازلاً مطلقاً عن كل ما يمتلكه الإنسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز(25). إلا أن الأفراد لا يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية للملك أو للسلطان أو للحكومة، وإنما يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأول صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التي يتمتع بهذا الحاكم(26).

وفي هذه الحالة يعتبر جون لوك مصلحاً لآراء هوبز، فلوك يوضح أن الحكم الاستبدادي يمكن أن يقوم ولكنه لا يمكن أن يتمتع بمشروعية سياسية وأن المشروعية مرهونة بموافقة الشعب وهذا على خلاف ما رآه هوبز، وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي، وهي تختار بأغلبية

الأصوات رئيساً أعلى ينفذ مشيئتها[27].

كما أن لوك يرى أن الدولة نشأت استكمالاً لتوافق الطور الطبيعي وليس كما زعم هوبز للخروج من حالة الفوضى والهمجية، كما أن الأفراد لا يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية وحرياتهم كما يرى هوبز بل يتنازلون عن بعض حقوقهم مثل وضع القانون والحق في إنزال العقوبة، كما أن السيادة عند لوك مقيدة وإن إبرام العقد لا ينشأ عن سلطة مطلقة كما يرى هوبز فللأفراد الحق في الثورة ومقاومة الطغيان.

وفي ذلك نجد أن جون لوك لم ينجح مطلقاً في حل مشكلة الديمقراطية بنظريته السياسية ونظريته في العقد الاجتماعي،وذلك لأن الديمقراطية التي ينادي بها جون لوك هي الديمقراطية البرلمانية أو النيابية القائمة على التمثيل والانتخابات والاستفتاءات وهي أقرب إلى الدكتاتورية منها إلى الديمقراطية. فنظامه السياسي كان نظاماً قائماً على النيابة والتمثيل وعن الاستفتاءات والانتخابات كذلك الحال كانت نظريته في العقد الاجتماعي ورغم اختلاف نظريات لوك السياسية في العقد الاجتماعي عن نظريات هوبز إلا أن لوك فشل فشلاً ذريعا في حل مشكلة الديمقراطية حل مشكلة السلطة لأن نظريته لم تصل إلى الحل الحاسم والنهائي لهذه المشاكل السياسية[28].

ثالثا : العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو[29]

ينشأ العقد الاجتماعي عند روسو عندما يضع كل فرد إرادته الخاصة تحت تصرف الإرادة العامة، والتي بموجبها يقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل من طرق المجتمع، وهذا في نظر روسو أن يتنازل كل عضو عن نفسه وعن حقوقه كامل للمجتمع، وبهذا يتساوى المجتمع في الشروط، أي في الطريقة التي يخضعون بها، ويلتزم كل واحد تجاه الآخر، ومما يميز ذلك هي

التزام كل عضو فيه دون وجود خضوع لشخص آخر، بمعنى أن ارتباط الفرد تكون مباشرة للمجتمع ولا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما ولدته أمه «إن السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، فإنها لا تستطيع أبداً التنازل عنها، وأن صاحب السيادة، الذي سوى كائن اجتماعي لا يمكن أن يكون ممثلاً إلا بنفسه، إن السلطة يمكن أن تنقل أما الإرادة فلا»[30].

ويرى روسو أنه ما دام الأفراد قد تنازلوا جميعاً عن جميع حقوقهم للجماعية السياسية، فإن ذلك نتيجته أن الأفراد يتمتعون جميعاً في المجتمع السياسي بالمساواة، وذلك كنتيجة منطقية ولازمة لتنازل الجميع عن جميع حقوقهم.

ومن ناحية أخرى فإنه وقد تم التنازل للجماعة ذاتها، فإن الجماعية السياسية هي التي تكون صاحبة السيادة، فالسيادة ليست لشخص أو لأشخاص، وإنما هي للجماعة السياسية ذاتها وهي للجماعة بأكملها وللجميع أفرادها. والقول بأن السلطة أو سيادة شخص أو أفراد يعني الإخلال بمبدأ المساواة الذي حافظ عليه الأفراد[31].

وإذا كانت السيادة للجماعة بجميع أفرادها، فإن نتيجة ذلك أن لا يحكم هذه الجماعة من القوانين والقواعد إلا ما كان من صنع جميع أفرادها، وهكذا يكون القانون تعبيراً عن إرادة الجميع وهو بالديمقراطية الشعبية المباشرة Direct popular democracy، حتى يكون تعبير عن إرادة المجموع، عن إرادة كل فرد في هذا المجموع[32].

ويرى روسو أن الرأي الذي يسود هو رأي الأغلبية، فرأي الأغلبية هو التعبير عن الإرادة الشعبية Popular will، ومن هنا فإن التزام الأقلية باحترام ما تذهب إليه الأغلبية، لا يعتبر خضوعاً للأغلبية، وإنما هو خضوع للإرادة

العامة التي تخضع لها الأغلبية والأقلية على السواء، وذلك تطبيقاً لشروط العقد الذي أقام السلطة السياسية[33].

والسيادة في نظرية روسو، هي للجماعة بكل أفرادها، ومن هنا فلا يجوز التفويض فيها ولا التوكيل في أمورها ذلك أن الإرادة العامة تستقر في الجماعة وحدها، وهي لا يجوز أن تنتقل إلى غيرها كما أنها لا يجوز أن تكون محلاً للتصرف فيها، ولا للتفويض أو الوكالة أو الإنابة، ومن هنا فالديمقراطية المباشرة هي النظام الوحيد الذي يتفق مع نظرية روسو.

والسيادة في نظر روسو أيضاً هي ملك للجماعة كلها، والجماعة هي مستقرها، وهي بذلك لا تقبل التجزئة، فتجزئة السيادة يعني استقلال عدد من الأشخاص بجزء من السيادة، فهم بذلك لا يعبرون عن إرادة المجموع، ومن ثم فلا يمكن أن تكون أعمالهم تعبيراً عن الإرادة العامة. ويرى روسو أن السيادة هنا سيادة مطلقة، ذلك أنه لا حدود للإرادة العامة ولا قيود عليها على الإطلاق، ويذهب روسو إلى أن السيادة المطلقة هنا لا تشكل خطراً على الأفراد، لأنه لا يتصور أن تتعارض الإرادة العامة، التي هي تعبير عن إرادة جميع الأفراد أو أغلبيتهم مع مصالح الأفراد أنفسهم وعن حقوق الإنسان وواجباته[34].

ومن خصائص هذا العقد هو أن يكون الجسد السياسي أو الجسم السياسي هو مجتمع يكون فيه كل عضو بمثابة الحاكم والمحكوم في آن واحد، يقول روسو في ذلك «يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته كشركة تحت الإرادة العامة، ونحن نلتقي كهيئة كل عضو فيها تجسد من المجموع»[35].

فالفرد يمكن النظر إليه على أنه طاقم لأنه في الجسد السياسي صاحب السيادة هو محكوم بالنظر إلى طاعته للقوانين التي شرعها الجسد السياسي

صاحب الإرادة العامة، يقول روسو «الشعب السيد، الذي ليس له وجود خارج أفراده يكونونه، ليس له مصلحة متناقضة مع أفراده.. إنه لمن المستحيل أن يقدم الجسد على إبداء كل أعضائه ولا يمكن أن يؤدي عضواً واحداً، إن السير بوجوده، هو دائماً ما ينبغي ما يكون»[36].

1- خصائص العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو

أ- تنازل جميع الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية وأصبحوا جميعاً في حالة مساواة تامة، والحرية تتبع المساواة، فتحقيق المساواة يحقق بالتبعية تمتع المجتمع بالحرية والعدالة والمساواة والسعادة.

ب- إن الشعب هو صاحب السيادة، وأنه بذلك لا يجوز أن يمارس السيادة أشخاص نيابة عنه، وبذلك نادى روسو بنظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة Popular and direct democracy.

ج- حاول روسو أن يفسر التعارض بين قوله أن للأفراد حقوق مدنية تحميها الدولة، وبين قوله أن التنازل كان للجماعة بحيث أصبحت الدولة الجماعة السياسية هي صحابة السيادة المطلقة، وبقوله أنه حين تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية فقد حققت بينهم المساواة، والمساواة تمنع الاعتداء عن صاحبها، وإلا اختلت هذه المساواة[37].

د- يرى روسو أنه لا تستبد الدولة بالأفراد لأن المساس ببعض الأفراد مساس بالجماعة كلها، كما القانون الذي يعتبر التعبير عن الإرادة العامة يجب احترامه من الأغلبية ومن الأقلية باعتباره إرادة الجماعة، وإهدار حقوق بعض الأفراد إهدار لمبدأ المساواة الذي هو حق للجميع.

2- المشاركة السياسية عند جان جاك روسو:

يأخذ مفهوم المشاركة السياسية عند روسو نطاقاً واسعاً فهي شبيهة

بالفكرة التي كانت سائدة بالدولة المدينة عند اليونان.

فالمواطن في نظر روسو هو الذي يشارك في هيئة السيادة كما يرى روسو أن هذه المشاركة تكون مباشرة، لأنه يؤكد على أن السيادة لا تقوم إلا على الإرادة العامة، وأن التمثيل على الشعب يعتبر تقصيراً من جانب الإفراد في الحياة السياسية، «فإن الشعب إذا جعل لنفسه ممثلين عادة لا يكون حراً، وعادة لا يكون موجوداً»[38]، وهو في نظر روسو أن نواب الشعب لا يعتبرون ممثلين عنه ولكنهم وكلاؤه ولا يملكون اتخاذ القرار نيابة عن الشعب إلا بعد الرجوع إليه «وهم لا يستطيعون تقرير شيءً نهائياً. وكل قانون لا يوافق عليه الشعب شخصياً باطل، وهو ليس قانون مطلقاً» [39].

وسبب التقصير في ذلك يرجع إلى الإرادة العامة في نظره، ويعتبره أنه إهمال من المواطنين في الخدمة العامة والمشاركة السياسية، وهو في نظره أيضاً سبب الصراعات المستمرة على السلطة وسبباً في هلاك سير الدولة لتفضيل المصلحة الشخصية للمواطن على المصلحة العامة «وكلما كان نظام الدولة صالحاً فضلت الأعمال العامة عن الأعمال الخاصة» [40].

وفي مجال تحليله للمشاركة السياسية يرى روسو إمكانية تطبيق الديمقراطية المباشرة في الدول الحديثة برغم تزايد عدد السكان، وذلك عن طريق إجماع الشعب بطريقة التناوب بين المدن الرئيسية المختلفة وهو في رأيه يجعل من كافة الأفراد يمارسون السلطة التشريعية، ومن خلال ذلك يمكن التغلب في رأيه على استحالة إشراك كافة أفراد الدولة عن الاجتماع للمشاركة السياسية ويؤكد ذلك بقوله «إذا ما اجتمع الشعب اجتماعاً شرعياً كهيئة ذات سيادة انقطع كل قضاءللحكومة، ووقف السلطة التنفيذية فشخص آخر مواطن هو من التقديس والحرمة كأول حاكم، وذلك لأنه لا يمثل حيث

يوجد الممثل» [41]. ولكننا نكتشف شيئاً أخراً عندما يصف الديمقراطية بأنها لا تتناسب إلا مع الدول صغيرة عدد السكان والأرستقراطية تلائم الدول المتوسطة بينما الملكية فهي تناسب الدول الكبيرة، ولكنه يفضل الديمقراطية بمفهومها المباشر تأكيداً للمشاركة الشعبية والإرادة العامة.

ورغم هذا فإن تعريفه للديمقراطية يجعلنا نقول أن روسو لم يؤمن بالديمقراطية؛ ففي اعتقاده مخالف للنظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر العدد الأصغر وأنه لو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية. أما حكومة بالغة الكمال لا يمكن أن تكون ملائمة للبشر «ولو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية فحكومة بالغة الكمال كهذه لا تلائم الآدميين» [42].

ومن خلال ما تم ذكره عند كل من لوك وروسو نجد أن هناك التزام من الحاكم أو الحكومة تجاه الأفراد مقابل أن هؤلاء الأفراد وطبقاً للعقد الاجتماعي الذي أبرم مع الحاكم أو الحكومة وعند الإخلال ببنود عقده أن يثور ضده أو ضدها وأن يغيروا الحاكم أو الحكومة، ونجد أن مثل هذا العقد وبنوده لن يحد من شدة الصراع على السلطة أو أن يكون حلاً صحيحاً لأداة الحكم والتي تظل قائمة ما دامت أساسها مبنية على التمثيل والنيابة وهي ديكتاتورية أقرب منها إلى الديمقراطية «فإن النظام الذي كان ينادي به كل من لوك وروسو لم يكن نظاماً ديمقراطياً حقيقياً ذلك لأن الديمقراطية الحقة لا تقوم على التمثيل أو النيابة ولكنها تقوم على الأسلوب الديمقراطي الشعبي المباشر» [43].

❖❖

■ هوامش وإحالات:

19- ولد جون لوك عام 1632 في أسرة إنجليزية متدينة، بروتستانتية ومتوسطة. بدأ دراسته ليكون أحد رجال الدين، ثم تحول إلى دراسة الطب، خاض مجال الفلسفة والسياسة وترك عدداً من المؤلفات أهمها La Lettre sur la Tole'rance الذي ظهر عام 1689، L' Essai sur l'entendement humain وظهر عام 1690، La Christianisme raisonnable وظهر عام 1690 ولقد توفي جون لوك عام 1704 بعد أن أثرى الفكر السياسي وأثر في النظم السياسية. للمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى إبراهيم الدسوقي أباضة – عبد العزيز الغنام، (تاريخ الفكر السياسي) دار النجاح، بيروت، 1973، ص 202.

20- سليمان الطماوي،النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، 1988، ص28.

21- المرجع نفسه، ص 29.

22- إبراهيم دسوقي أباظة، د. عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، ص117.

23- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت، ص 151.

24- إبراهيم دسوقي أباظة، د. عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، ص .118

25- ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 135.

26- جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص 385 – .386

27- وول ديورنت، قصة الحضارة، ص 49.

28- أحمد مصطفى الحار: محاضرات في تفسير السياسة لطلاب السنة الرابعة، بكلية الآداب، مصراته، جامعة 7 أكتوبر، للعام الجامعي: 98 – 99.

29- ولد جان جاك روسو بمدينة جنيف بسويسرا في 28 من يوليو سنة 1712. من أبوين من أواسط الناس هما إسحاق روسو صانع ساعات وسوزان برنار أبنه رجل أنعم من زوجها حالاً ويشتغل بمهنة التعليم. وروسو لم ينتظم في أية مدرسة، وهجرة والده في سن العاشرة، ومنذ ذلك الوقت عاش مشرداً بمعنى الكلمة، التحق بأحد الأديرة عام 1731 ثم هرب منه وحاول أن يعمل في أماكن كثيرة ومهن مختلفة، ولكن مهنته التي كان يعتبرها أساسية هي تعليم الموسيقى، وبقى سنين طويلة دون أي عمل في ضيافة أشخاص متعددين فاحترف القراءة. وقد ماس روسو العديد من المهن إلا أنه عمل وبجد على تثقيف نفسه ذاتياً كان مشغوفاً بالموسيقى فدرسها وكتب فيها العديد من المقالات وأسهم روسو في الموسوعة التي أعدها عدد من المفكرين

والفلاسفة في فرنسا قبل ثورة 1789 وفي عام 1755 أصدر كتاباً بعنوان (حديث عن أصل اللامساواة بين البشر). ونشر عام 1761 قصة تربوية (إميل). وفي عام 1749 قرأ إعلاناً عن جائزة لمن يكتب أفضل بحث في (هل تفسد العلوم والفنون الأخلاق أم تنفيها) فكتبه عام 1750 وحصل على الجائزة الأولى وبداء نجمه في الصعود. نشر كتابه العقد الاجتماعي عام 1762 فأصبح مطارداً حتى من وطنه جنيف التي أحرقت الكتاب فرد عليها بالتنازل عن جنسيته. لجأ فترة إلى منزل ميرابو الذي لعب دوراً هاماً في مقدمات الثورة الفرنسية ثم لجأ إلى إنجلترا فترة وتوفي عام 1778 ونقل جثمانه عام 1794 إلى مقبرة العظماء في باريس. جان جاك روسو: (العقد الاجتماعي) ترجمة: بوليس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع، 1972.

30- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: بوليس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع، 1972، ص 39.

31- المرجع نفسه، ص 12 – 13.

32- المرجع نفسه، ص 39.

33- المرجع نفسه، ص 90.

34- المرجع نفسه، ص 90.

35- المرجع نفسه، ص 26 - 30.

36- المرجع السابق، ص 32.

37- جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص 492 - 493.

38- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص 155.

39- المرجع نفسه، ص 152.

40- المرجع نفسه، ص 155.

41- المرجع نفسه، ص 149.

42- المرجع نفسه، ص 116.

43- أحمد مصطفى الحار، محاضرات في مادة الثقافة السياسية، ص 31.

❖❖

تراث الأمة

(مناقشة لثلاثة آراء)

حمودي ولد حمادي*

تراث الأمة هو تلك المنجزات المادية والفكرية والثقافية والروحية التي تحققت في الماضي وأصبحت موجودة قائمة في نصٍ، في فكرٍ، في آداب شعبية، وفي خبرة وإلى غير ذلك. وقد تناوله المفكرون العرب المعاصرون فأوّلوه وفسروه، فمنهم من تجاهله، ومنهم من كرّره حرفياً، ومنهم من فسره واستلهمه، ومنهم من هوّل من شأنه أو هوّن منه. ولن يتاح لنا في هذا المقال أن نعرض لمختلف آراء المفكرين العرب المعاصرين التي عرضوها في مؤلفاتهم الكثيرة حول تراثنا العربي الإسلامي، لذلك فسنكتفي بعرض ثلاثة آراء لمفكرين كان لهم الدور البارز في قراءة تراثنا العربي الإسلامي قراءة علمية وموضوعية. يتعلق الأمر بالدكتور محمد عابد الجابري في كتابه «نحن والتراث» والدكتور حسن حنفي في كتابه «التراث

(*) د. حمودي ولد حمادي، جامعة نواكشوط، موريتانيا.

والتجديد» والدكتور حسين مروه في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.

أما بالنسبة للأول فقد قدم في كتابه مجموعة من الدراسات سبق أن أسهم بها في ندوات حول الفلسفة العربية الإسلامية، ثم جمعها في هذا الكتاب مع مقدمة تحدد الأسس المنهجية لهذه الدراسات وبعض النتائج العامة لها. وفي الكتاب مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ومشروع لقراءة فلسفة ابن سينا المشرقية، ومشروع قراءة لفلسفة ابن رشد ثم دراستان عن ابن خلدون إحداهما عن ابستمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون، والثانية حول ما تبقى من الخلدونية، أو مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون. والكتاب في الحقيقة يقدم أفكاراً جديدة في تفسير الفكر العربي الإسلامي.

وهو في مجمل دراسته يسعى – كما يقول هو نفسه – إلى أن يجعل التراث حاضراً لنفسه ومعاصراً لنا وهو بهذا يحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

كيف نعيد مجد حضارتنا، وكيف نحيى تراثنا[1] ثم كيف نعيش عصرنا وكيف نتعامل مع تراثنا ثم كيف نحقق ثورتنا وكيف نعيد بناء تراثنا؟

القضية عنده إذن ليست دراسة أكاديمية للتراث بل هي دراسة نضالية إن صح هذا التعبير. تجعل من دراسة التراث جزءا من مهام انجاز الثورة العربية أو النهضة العربية، وهذا ما نجده في الحقيقة في كل الدراسات الخاصة بالتراث مهما اختلفت مناهجها ورؤيتها لطبيعة التغيير أو الثورة المنشودة.

وينتقد الجابري الدراسات التراثية سواء اليمينية منها أو اليسارية. وذلك في دراستها للتراث مستندة إلى معيار سابق جاهز «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية،

ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستنجد به».(2)

ونكاد نستشعر في نقده لليسار أنه يقصد كتاب طيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» وإن لم يشر إلى هذا صراحة على أن الجابري ينتقد الفكر العربي عامة على أساس أنه يفتقد الموضوعية والتاريخية، فضلا عن سيادة نزعة سلفية مؤسسة ابستومولوجيا على طريقة في التفكير هي قياس الغائب على الشاهد، والغائب هو المستقبل والشاهد هو الماضي، أي أنه يتهم الفكر العربي بتبني منهج قياس آلي جامد، أصبح يمارس لاشعوريا داخل بنية العقل العربي.

ولهذا يدعو الجابري إلى ضرورة القطيعة الإبستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث، ولا سبيل إلى ذلك إلا بكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط وكسر ثابتة البنيوي أي هذا الشكل القياسي المسيطر، وهو يسعى لتحقيق ذلك بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية وتاريخية وإيديولوجية. ويميز الجابري بين المحتوى المعرفي الابستمولوجي والمضمون الإيديولوجي، ويقيم دراسته أساسا على المضمون أو الوظيفة الإيديولوجية للفكر الفلسفي. ذلك أن المنظومة الايبستمولوجية في رأيه يمكن أن تحمل أكثر من أيديولوجية، وفضلا عن هذا فإن الفلسفة الإسلامية في رأيه ليست إلا قراءة لفلسفة أخرى هي أساسا الفلسفة اليونانية. ولقد وظفت الفلسفة الإسلامية نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة[3] والخطأ في كثير من الدراسات الخاصة بالفلسفة الإسلامية في رأي الجابري يكمن في

الخلط بين المحتوى المعرفي والمفاهيم الإيديولوجية ففي العصر الهيليني والقرون الوسطى المسيحية والإسلامية ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. وأن الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الإيديولوجي لتلك المادة المعرفية[4].

حقا إنه لا ينكر ما تحقق من تقدم في مجال البحث العلمي ولكنه – كما يقول – لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد الجديد في الفلسفة الإسلامية' ليس في المعارف وإنما في الوظيفة الإيديولوجية.[5]

إن الفلسفة الإسلامية لم تكن إلا خطاباً إيديولوجياً مناضلاً. فالكندي يناضل دعما للتيار العقلاني الذي مثله المعتزلة، ضد التيار الغنوصي من ناحية وضد التزمت الديني من ناحية أخرى، والفارابي لم يكن كتابه الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو وكتاباته حول المدينة الفاضلة إلا محاولة لتوحيد المجتمع العربي الممزق في عصره والمنقسم إلى دويلات متناحرة بتأكيد وحدة الحقيقة الكونية في أساس عقلاني علها تكون أساسا لوحدة سياسية، ولهذا يعتبره الجابري روسو العرب في العصور الوسطى، أما ابن سينا فقد كان كذلك مناضلاً من أجل قضية وإن كانت قضيته هي الاتجاه الروحي الغنوصي.

على أنه في مواجهة هذه الفلسفة الشرقية التي يغلب عليها الطابع الروحي الغنوصي تقف الفلسفة في المغرب والأندلس رافضة الطريق الذي سلكه فلاسفة المشرق.

إن جوهر فلسفة المغرب والأندلس يتمثل أساساً في ابن رشد، ابن مجتمع الموحدين وفلسفة ابن تومرت. وإذا كانت فلسفة المشرق أقامت خطابها الفلسفي أساساً على قياس الغائب على الشاهد الذي انتهى بها إلى دمج

الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فإن الخطاب الفلسفي في المغرب والأندلس وخاصة عند ابن رشد هو عدم دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فلكل منهما منطقه الخاص ولكل منهما أهله وناسه، وإنما يتطور كل منهما من داخله على أساس من عقلانية نقدية، ولم يكن ابن رشد إلا تعبيراً عن تيار عام نجده في الفقه عند ابن حزم وفي النحو عند ابن مضاء وفي التوحيد عند ابن تومرت. كما نجده بعد ابن رشد في مقدمة ابن خلدون التي تحتفظ – على حد تعبير الجابري – بأريج عطر الرشدية، بل يضيف الجابري إلى هذا التيار المغربي الأندلسي العام ابن باجه وابن طفيل. والجابري يفسر هذا تفسيرا اجتماعيا تاريخيا. ففلاسفة المشرق العربي حاولوا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلباً للوحدة الفكرية التي يراد لها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، تلك الدولة التي تمزقت في المشرق العربي إلى دويلات ولم يبق للخليفة العباسي فيها إلا الاسم. أما في المغرب فلم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الحدة ولهذا يقوم الفلاسفة وابن رشد خاصة بفصل الدين عن الفلسفة إنقاذا للدين والفلسفة على السواء[6] والمهم عند الجابري أن في الفلسفة الإسلامية عقليتين: عقلية شرقية وعقلية غربية، الأولى فارابية سينوية صوفية والثانية رشيدية واقعية «إن المدرستين تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقلانيين، ليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه، العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابي السينوية عقلانية صوفية»[7] ويعتقد الجابري أن سبب انحطاط الفكر العقلاني في الإسلام لا يعود إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي كما يعتقد الكثير من الناس، وإنما السبب يعود إلى ابن سينا الذي يعد كما يقول الجابري «أكبر مكرس للفكر الغيبي

الظلامي الخرافي في الإسلام».[8]

إن هذا العرض لأهم ما جاء في كتاب الجابري «نحن والتراث» يجعلنا نطرح بعض التساؤلات:

- إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الإيديولوجي؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر، على أن الإضافات العلمية المعرفية في الفكر العربي الإسلامي لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني بل كانت نتيجة لأوضاع اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة، وبالتالي كانت ذات دلالة إيديولوجية، وذات فاعلية إيديولوجية، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه.

- إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم بين الفكر الإسلامي في المشرق والفكر الإسلامي في المغرب؟

حقا هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة.[9]

ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجعل لها شبه خصوصية جغرافية. ألا نجد اختلافاً – يقول به الجابري نفسه – بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات في المشرق؟ ألا نجد التيار الأشعري سائدا في بعض الفترات التاريخية في المشرق والمغرب على السواء إن لم يكن في أغلب الفترات[10] بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهجاً سائداً عند بعض المفكرين في المغرب بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه؟

- ألا يمكن أن نقول أن ابن باجه امتداد للفارابي مع الاختلاف بالطبع الذي يتعلق بالظروف الاجتماعية والتاريخية.

- وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابن طفيل إلى المنظومة الرشدية؟ وننسى أن القصة التي ألفها ابن طفيل وهي قصة حي ابن يقظان[(11)] تكاد تكون نفس القصة التي ألفها ابن سينا تحت نفس العنوان «حي ابن يقظان»؟

- ألا نجد في هذا التقسيم المشرقي – المغربي الذي يقول به الجابري نوعاً من اللاتاريخية في تحديد وتحليل الظواهر أونوعاً من التعميم التجريدي في تفسير الظواهر، بل ألا نجد فيها – لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية – بل محاولة للتفسير الإيديولوجي للإيديولوجية؟ فلسنا مثلا نستطيع أن نفسر الفكر في المشرق كما يذهب إلى ذلك الجابري بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب.

وفضلا عن هذا فمهما كان حضور الطابع الغنوصى في فلسفة ابن سينا، فلا نستطيع أن نقبل الحكم عليه بالعرقية الفارسية، بل اعتباره المسؤول عن انحطاط الفكر الفلسفي الإسلامي، إن كتابه «القانون» في الطب ليس مجرد كتاب في الطب بل هو جزء من منظومته الفكرية العامة.

ولعل دراسة حسين مروة لابن سينا في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» أن تدفعنا على الأقل إلى إعادة النظر في هذه المسألة[(12)].

وأما الرأي الثاني فهو للدكتور حسن حنفي في كتابه «التراث والتجديد»[13] ويعد هذا الكتاب في غير مبالغة ثورة في الدراسات الإسلامية وهو مقسم إلى خمسة أقسام: يناقش القسم الأول معنى التراث والتجديد فالتراث عنده ليس التراث الماضي الموروث فحسب بل هو في نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات، إنه ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموعة تحقق هذه النظريات في

ظرف معين وفى وقت تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم،[14] وعلى هذا فالتراث مخزون نفسي عند الجماهير وهو من الواقع الحاضر.. إننا على حد قوله نعمل بالكندي كل يوم ونتنفس الفارابى كل لحظة ونرى ابن سينا في كل الطرقات. وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية. [15]

إن التراث جزء من مكونات الواقع، وعلى هذا فالتحليل هو في نفس الوقت تحليل للعقليات الحاضرة، وتجديد التراث هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، على أن تجديد التراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله، ولن يتم هذا إلا بتحليل الموروث القديم وتحليل البنية النفسية للجماهير وتحليل بنية الواقع [16] والدراسات وإشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافة المعاصرة واستلهامه كذلك استلهاما نقديا في مختلف وسائلها التعبيرية الأدبية والفنية، إن الموقف من التراث ليس موقفا عمليا نفعيا يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا لا بالتقليد الأعمى ولا بالترديد البليد ولا بالتقديس المطلق ولا بالانتقاء الجزئي وإنما بالاستيعاب النقدي التاريخي. قد أضغط وأشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكد هذا الموقف النقدي ولكن دون أن أقف موفق الانتقاء الجزئي أو الموقف النفعي العلمي.

التراث كله تراثنا، فلنحسن إدراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاقة

هذا في تقديري هو الصحيح من التراث، ولعل الأستاذ عبد الله العروى في كتابه «الإيديولوجية العربية» [17]يتبنى هذا الموقف رغم نبراته الرافضة

وبعض عباراته التي قد تتضمن موقفا انتقائيا.

على أنني أحب أن أقول في النهاية أن ما أقصده بالتراث ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحي الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري الأدبي أو الفني أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي. إن إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابا نقديا تاريخيا واستلهامه استلهاما خلاقا هو بعد من أبعاد ملامحنا القومية.

لعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصرنا وخبراته المختلفة، إنه الإستعاب والتفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر. أكاد أقول أننا لن نحسن الموقف النقدي من تراثنا إذا لم نحسن الموقف من عصرنا. إن هذا الموقف النقدي من تراثنا هو نفسه الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث بل لعلنا لن نستطيع فهم هذا الموقف النقدي من تراثنا إلا ونحن في قلب معركة التحديث كذلك.

على أن الموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث إنه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي، وليس مجرد إشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخي بهذا العصر إنه موقف نقدي، ولكنه كذلك موقف نضالي عملي. لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده، ولا بالإيديولوجية وحدها إنما بهذا الوعي النقدي وبهذه الإيديولوجية ممتزجة بقوى النضال من أ جل تغيير واقع أمتنا العربية الممزقة المتخلفة.

ويقدم لنا حسن حنفي في الفصول الثاني والثالث والرابع رؤية جديدة وقراءة جديدة ملائمة للعصر فمثلا «يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتى المعاملات إلا في الدرجة الثانية وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات»[18] وهكذا.. وفى الفصل الخامس

والأخير يدرس حسن حنفي إمكانية إعادة بناء العلوم الإنسانية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. سعيا وراء إقامة علم واحد منها جميعا يستمد من الوحي أصوله، ولكنه ينتقل من الوحي إلى العالم في أوضاعه الراهنة أي يحول الوحي إلى حضارة فالحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لغرض فكرى ومنهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة ولبيئة ثقافية معينة وتحت ظروف وملابسات محددة[19] البدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ونقطة ارتكاز للعلوم التي تتأسس في العقل وفى الواقع.[20]

مهمة «التراث والتجديد» تحويل العلوم العقلية القديمة إنسانية معاصرة ويمكن بعد ذلك تحويلها إلى إيديولوجية تجيب مطالب العصر[21] فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هي الوحي فإن نهايتها هي الإيديولوجية، والإيديولوجية عند حسن حنفي علم للمبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للإيديولوجية. تكون مهمة «التراث والتجديد» إذن تحويل الوحي إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات فالوحي هو منطق الوجود .[22]

وينتهي الكاتب بعرض الخطة العامة الشاملة لمشروع «التراث والتجديد».

والكتاب يصدر عن مفكر يتبنى بوضوح الفلسفة الظاهرية ويسعى لتطبيقها على مجال معين في الفكر الإسلامي وهو أصول الفقه، والكتاب يعد ثورة حقيقية في هذا المجال الفقهي، فهو لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبده بمحاولة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر.

بل هو يترفع إلى مستوى التغيير الجذري في بنية التفكير الفقهي نفسه. نحن

في الحقيقة أمام فيلسوف اسلامى بحق ولسنا أمام مجرد مجدد أو مصلح ديني، وهو فيلسوف على جانب كبير من الشجاعة الفكرية والجدية.

إنه بغير شك يصدر عن نقطة أساسية هي الإيمان والوحي، ولكنه لا ينتقل منها إلى الوراء أو إلى اعلي. وإنما إلى هنا إلى واقع الناس من اجل مستقبل أفضل.

إنها اعتزالية جديدة لو صح التعبير وان استبدلت بالعقلانية الاعتزالية الشعورية والقصدية والفينومولوجية، وإن كنت أرى هذا في المظاهر الخارجية للتحليل لا في جوهر العملية الفكرية نفسها.

إن جوهر هذه العملية في سياق الكتاب هو الالتحام بين القيم الجوهرية للوحي و بين ضرورة تجديد الحياة إلى غير حد من منظور الواقع العيني وفى ضوء مصلحة الناس وايرادتهم المنظمة. لعلنا من الناحية النظرية البحتة نقول عنه أنه مفكر مثالي مغالى في مثاليته، يجعل من الشعور نقطة انطلاقه.

ولكننا في ضوء السياق العام للكتاب وفى ضوء مشروعه النظري والعلمي الذي يستهدف تطوير العلم والحياة وتجديدهما وضمان مشاركة الناس في حياتهم مشاركة ديمقراطية فعالة منظمة، قد نجد في مثاليته أكبر من مجرد مثالية موضوعية ففي نسيج تفكيره التطبيقي- رغم تصريحاته المخالفة- نجد حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل منهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية فضلا عن استهدافه التغيير الاجتماعي الجذري الثوري ‘المعادي للإقطاع والبورجوازية والاستغلال والإمبريالية.

حقا هناك كثير من التناقضات في تفكيره فهو تارة يغلب القلب على العقل وتارة يغلب العقل على القلب وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غربية خارج إطار تراثنا الخالص، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتارى رغم

أنه في حديثه عنه يفتقد الرؤية الطبقية الواضحة وهو يجعل من الوحي مرتكزه ونقطة انطلاقه وان كنا نستشعر أنه عمليا يتحدث عن واقع موضوعي ملموس رغم تأكيده على دلالته الشعورية فالتغيير الذي يدعو إليه تغيير موضوعي وإن كان تغييراً كذلك في البنية الشعورية الذاتية للإنسان. وهنا يثار السؤال الأساسى كيف يتم التغيير ؟هل بالتغيير الشعوري يتم التغيير الموضوعي؟ ولا شك أن حسن حنفي يغلب الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي (الذي يتضمن الجانب الذاتي) في تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر، فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده. وهو يفهم العلم والإديولوجيا فهما مثاليا خاصا، وهو يتخذ موقفا تجريديا شوفونيا متعاليا من الفكر الغربي على إطلاقه ومن مفهوم الخصوصية القومية.

فضلا عن تفسيره للأفكار السائدة في الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواسب فكرية قديمة من الكندي والفرابى وابن سينا إلى غير ذلك، وهذا تفسير مثالي للأفكار المعاصرة، التي يمثلها فكر الأستاذ حسن حنفي في إطار الصراع الفكري الدائم في عالمنا العربي اليوم.

وأما الرأي الثالث فهو لحسين امروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية[23] وهذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية في حياة الفكر العربي المعاصر، وهى ملحمة تاريخية لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكري ولا بمنهجها المادي التاريخي، وإنما كذلك لأنها حدث فكرى تاريخي في تراثنا العربي، ولهذا فهي لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثي، بقدر ما تمثل امتدادا خلاقا لهذا الماضي التراثي في حاضرنا عبر التناول النقدي الخلاق لهذا الماضي. وهذه الدراسة تقدم سلاحا بالغ الفعالية

في معركتنا الثقافية بل والسياسية في هذه المرحلة من حياتنا العربية فهي إضاءة للماضي وتعميق للحاضر واستشراف للمستقبل في الوعي العربي المعاصر.

يبدأ هذا الكتاب مع البدايات والإرهاصات الأولى للفكر العربي المعاصر، فيتابع بالاستيعاب النقدي والتحليل والتقييم الموضوعيين حركة الفكر العربي قبل ظهور الإسلام في ارتباط حي متصارع مع واقعه الاجتماعي وملابسات عصره، ممهدا بهذا التفسير ظهور الدعوة الإسلامية ثم متابعا لحركتها وامتداداتها مع تطور الواقع الاجتماعي والتاريخي وامتداداته، ومع ما انبثق عنها عبر حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواقع وإبعاده وتناقضاته المختلفة، وهو يفسر تفسيرا اجتماعيا تاريخيا ظهور هذه التيارات والاتجاهات والنزعات ويتابع بدقة تاريخها الخاص أو تطورها الداخلي فضلا عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، حتى يقف بنا عند فلسفة ابن سيناء في بداية القرن الرابع الهجري والحادي عشر الميلادي وبرغم هذا فهو في خاتمة كتابه يسعى للاقتراب من عصرنا الراهن وإشكالياتنا المعاصرة.

ورغم أن هذا الكتاب هو محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين والباحثين طمسه في الفكر العربي الإسلامي وهى النزعات المادية في هذا الفكر، فإنه لا يقف عند هذه النزاعات المادية وحدها وإنما يبرزها في إطار الظواهر الفكرية العامة، وعبر حركتها التاريخية الشاملة ويسعى لتفسيرها.

والعملية التفسيرية عنده لها سمات الأساسية على النحو التالي:

تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية في نشوء الظاهرة الفكرية وتطورها،

فالظاهرة الفكرية ليست معلقة في فراغ، وليست منزلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خارج زمانها. وفضلا عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية. فليس ثمة ظواهر فكرية خالصة تماما. بل هي من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى. حقا إن هذا كله لا يلغى ولا ينفى الطابع المستقل للفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفى دور المفكر المتميز.

ولكن مراعاة هذا إنما تتم في إطار الرابطة الموضوعية، متشابكة مع العناصر الذاتية ويبرز الآلي مع التاريخي الداخلي مع الخارجي، الثابت مع المتغير في نسق موحد ومتغاير في الوقت نفسه. إن العامل الحاسم في تخلق الظواهر الفكرية وبروزها هو العامل الداخلي، على أن هذا لا ينفى العوامل الخارجية التي يكون لها أحيانا أثر بالغ الفعالية، ولكن هذه العوامل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية، ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربي الإسلامي أساسا بتأثير الفكر اليوناني او الهندي أو الفارسي أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربي الإسلامي وهذه الأفكار، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر العربي الإسلامي، وهذا أيضا يسقط حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات.

هذه هي العناصر الأساسية للمنهج الذي اتخذه حسين مروة واستطاع أن يقدم به إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية في كثير من القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي وخاصة في قضية العلاقة بين الوجود والماهية، والعلاقة بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي وقضية النظرية الذرية الإسلامية وقضية التصوف. وبشكل عام في تفسيره بروز الأفكار وتحديده

لدورها الإجتماعى والتاريخي. ولأننا لا يمكن أن نتطرق في هذه الصفحات لكل تلك القضايا فسنكتفي بالإشارة إلى قضية التصوف وهى قضية تناولها كثير من الباحثين كالدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه «تاريخ التصوف الإسلامي» والدكتور زكى نجيب محمود في كتابه «المعقول واللامعقول في الفكر العربي» وأدوينيس في كتابه «الثابت والمتحول» وغيرهم، وتجنب آخرون الحديث عنها كالأستاذ طيب تزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي»، أما حسين مروة فرغم تركيزه على البحث عن النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي فهو يكرس جانبا كثيراً من دراسته للتصوف الذي هو بطبيعته – ليس مجرد نزعة – بل اتجاه مثالي خالص وهو يدرس التصوف الإسلامي من خلال دراسته الشاملة لحركة الفكر العربي الإسلامي من البداية حتى القرن الرابع الهجري، ولكنه إذ يفرد للتصوف دراسة خاصة، ففي ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشاملة كاشفا دلالتها الموضوعية التاريخية منتبها إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات مادية في إطار تلك المرحلة التاريخية. إنه يعرض للتصوف الإسلامي منذ بداية البداية، كاشفاً ومتابعاً العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته، محددا دلالة هذه النشأة الأولى ثم متحركا مع هذه النشأة الأولى التي كانت تتسم بالطابع السلوكي إلى تطورها الصاعد الذي أخذ يتسم بالطابع النظري على تنوعه، وأخذ يبرز كذلك كموقف إيديولوجي متعارض مع الإيديولوجية الرسمية السائدة، وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات والتيارات الصوفية المختلفة في محاولة للوصول إلى تفسير نقدي موضوعي لها في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ودون إغفال المنطلق الداخلي الخاص المستقل نسبيا للحركة الصوفية عامة، والحق أن الفصل الثالث من

الجزء الثاني من كتاب حسين مروة – وهو الخاص بالحركة الصوفية – يعد من أمتع فصول هذا الكتاب وأكثرها خصوبة وإضافة.

ما أكثرما يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة في هذا الكتاب والتي أضافت جديدا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربي وإذا كان لابد من ملاحظات فسأعرض اثنتين فقط:

أولى هاتين الملاحظتين تدور حول نمط الإنتاج السائد في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهو يحددها بشكل عام في كتابه بأنها «أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والإقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية»[24] والحقيقة أنه من الأسلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد وهو نمط الإنتاج الإقطاعي على كل الرقعة الإسلامية لتنوع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مختلف البلدان العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية، فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفسر بدقة أكبر التنوعات و التمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات والنزاعات الفكرية التي تزخر بها الحياة العربية الإسلامية.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله، تلك الفكرة التي يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخي الفلسفة عربا كانوا أو مستشرقين وهى تلك التي تقول بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة بين النقل والعقل، إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة[25] واعتقد جازما – رغم النتائج العميقة التي توصل إليها حسن مروة – أنه من التعسف إن ننفى نفيا باتا الاتجاهات التوفيقية في الفكر العربي الإسلامي.

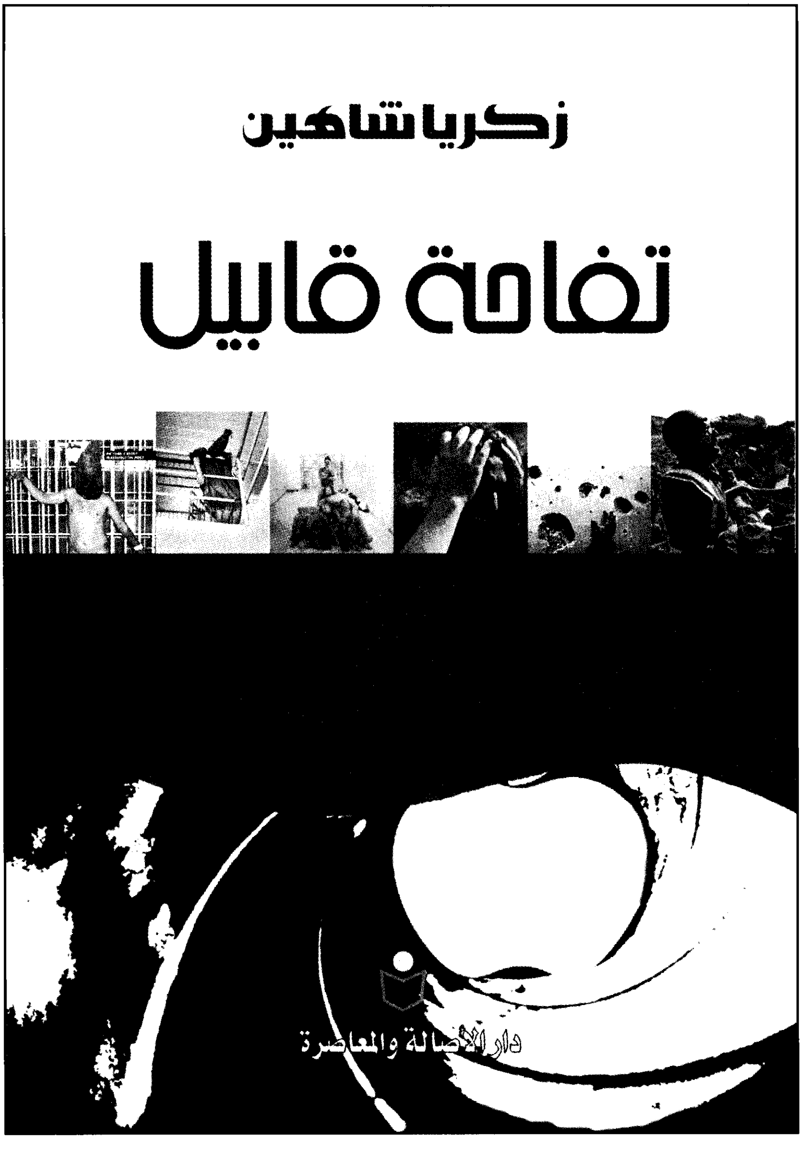
لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية ليس هو التوفيق بين العقل والنقل، ولكن هذا لاينفى الظواهر التوفيقية التي لايمكن إنكارها.

■ هوامش وإحالات

1- نور الدين لهواري: مجلة اختلاف، العدد14، الصخيرات، المغرب 1994 ص 43.
2- د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 1986.
3- د.حسين مروه:النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة الأولى.
4- د.سالم يفوت: الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي المغربي، 1986.
5- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الطليعة - بيروت.
6- د.حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر القاهرة، 1980.
7- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط – دار دمشق للطباعة والنشر- الطبعة الأولي بدون تاريخ.
8- نور الدين الهواري: مجلة اختلاف، العدد 14، الصخيرات، المغرب.
9- عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات - الكويت 1975.
10- د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة 1984.
11- ادونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، الجزء الأول والجزء الثاني 1984 .
12- عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت 1975 .
13- د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة 1984.
.
14- ادونيس: الثابت والمتحول، دار العودة ، الجزء الأول والجزء الثاني 1984.
15- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر- الطبعة الأولي بدون تاريخ.

❖❖

صدر حديثاً



من منشورات

دار الأصالة والمعاصرة

استراتيجيا التطويع

مقاربات في آليات تأثير الخطاب الإشهاري

إدريس القري

غدت قوة وصلات الإشهار اليوم تتجاوز تأثير الإنتاج السمعي البصري الدرامي، أفلاماً سينمائية أكانت أم مسلسلات أم سلسلات تلفزيونية. ويرجع ذلك إلى تسلل هذا الإنتاج – الطفيلي بطبيعته، إلى لاوعي المتلقين وأفئدتهم في غفلة منهم، وهم في قمة انغماسهم في ما يتلقفونه وتمتعهم به.

يقدّم القاموس الفرنسي (le petit Robert) (1995) التعريف التالي للإشهار: «*هو مجموع وسائل التواصل الموجهة للتعريف بسلعة أو منتوج أو خدمة، ولتشجيع الجمهور على الاستفادة منه، وذلك بواسطة وسيلة اتصال جماهيرية*»(1). إلا أن التعريف الذي أعطاه قاموس الأكاديمية الفرنسية (1879) يختلف تماما عن سابقه إذ يقول بأن الإشهار هو: «*الإعلانات في الجرائد أو الملصقات أو البيانات*»(2).

إذا نظرنا إلى هذين التعريفين سنلاحظ أن هناك اختلافا جوهريا بينهما يكشف عن حصول تطور كبير، خلال أكثر من قرن، في مفهوم الإشهار وأدواته وأهدافه وقوته وآلياته: فقد بدأ الإشهار انتشاره بالصحافة المكتوبة، ثم تفرع إلى الإعلان

التجاري المسموع والمرئي الذي أصبح يستثمر مبالغ مالية باهظة ، فازدادت قوة تأثيره ونفوذه في العالم الذي ظهر فيه وهو العالم الرأسمالي.

نقترح في هذه المقاربة توضيحاً لأسئلة ثلاث حول الإشهار هي كالتالي:

1- متى ظهر الإشهار وكيف تطور كمًّا وكيفا من المكتوب إلى السمعي البصري؟

2- وما الأنماط الكبرى التي تتضمن تعدده وتنوعه وما أكثرها حذقا في ممارسة التطويع؟

3- وما آليات تأثير هذا النمط وتطويعه لمستهلك الصورة عموما، والإشهارية منها بالأساس، وذلك من خلال مفهوم النموذج الأصلي؟

1- في الدلالة والتاريخ:

الواقع أن صناعة الإشهار قديمة قدم تنظيم العنف في التاريخ الإنساني. فالرسم أو التزيين بالصباغة أو النحت، على اختلاف المواد المستعملة فيه، كان في خدمة المؤسسات السياسية والدينية والتجارية منذ القديم، أكان ملصقاً أم رسماً أم نحتاً أم كتابةً بجدران المدن في ساحاتها العمومية وشوارعها وأسواقها ومعابدها.(3)



كانت هذه الأشكال الإعلانية تجسد الآلهة

والإمبراطور والأمراء، فكانت بذلك عمليا إشهارا ودعاية، تحمل خطابا وأفكارا وتدعو إلى نظام وتراتبية عبر رموز وأيقونات، وقد أورد المرجع المثبت أسفله اكتشاف ملصق بمدينة «طيبة» يرجع تاريخه إلى السنة ألف قبل الميلاد، اعتبر من أقدم الدعايات الواسعة الانتشار، وقد كان هذا الملصق يقترح جائزة هي عبارة عن قطعة نقدية ذهبية ينالها كل من ألقى القبض على عبدٍ فارّ.

وعلى غرار الوظيفة الاشهارية التي كان «البراح» يقوم بها في مجتمعنا طيلة عقود، فإن (le crieur public) كان يقوم بالوظيفة نفسها في المجتمعات الغربية خلال القرون الوسطى لإخبار الناس بالقرارات المتنوعة الصادرة عن «الدولة». وقد تطورت الدعاية الإشهارية بعد ذلك لتنتقل إلى الطباعة على أوراق صغيرة توزع على الناس في الشارع العام، ثم إلى ملصقات كبيرة على الحائط ليطلع العموم عليها. وقد صدر سنة 1539 بفرنسا قرار عن الملك فرنسوا الأول يقضي بأن تكون القرارات مكتوبة باليد وأن تلصق على الحيطان لاطلاع عامة الناس عليها، وذلك بعد مناداة البراح بها. وفي سنة 1660 نشرت (La London Gazette) على صفحات مجلتها إشهارا لمعجون أسنان، كما شهدت الثورة الفرنسية ولادة التسويق السياسي قصد الانتشار السريع لنصوص الثورة، كما أن الصحافي إيميل دو جيرردان ضمّن لأول مرة صحيفته (la Presse) إعلانات تجارية بتاريخ 16 الصيف (يونيو) 1836، وهو ما سمح له بتخفيض ثمن بيع جريدته.(4)

أ. بالصوت والصورة

تطور الإشهار بعد ذلك من الملصق إلى التلفزيون عبر مسار طويل استغرق مدة 120 سنة [1850- 1970]، وتخللت تلك الفترة هيمنة الملصق

الإشهاري المكتوب [1850- 1920]. أصبح الإشهار بعد ثماني سنوات من اختراع المذياع سنة 1922 مسموعا، مثال ذلك شركة «ستروين» الفرنسية للسيارات التي كانت تقترح على الفرنسيين سنة 1923 حملات إشهارية إذاعية لحفزهم على شراء سياراتها بسلف. دخلت بعد ذلك العلوم الإنسانية (علم النفس وعلم الاجتماع، ...) ميدان الإشهار سنة 1955، وفي سنة 1960 دخل الإشهار المجال التلفزي.

ب. تطور ظاهرة الإشهار

تحول الإشهار إلى ظاهرة سنة 1970 حيث ظهرت برامج تلفزيونية تناقش وتحلل ظاهرة الإشهار وثقافته. وقد شغلت الفوتوغرافيا، انطلاقا من سنة 1980، مكانة هامة في إشهار الملصق الذي كان إما ذا وظيفة توثيقية (التعريف بالشيء)، أو إبداعية (ما يتعلق بالعطور مثلا) أو في خدمة فكرة ما (ساخرة خاصة)، وقد كان من بين الأحداث اللافتة لتلك المرحلة، حدث الحملة الإشهارية المسماة «ملصقات مريم» والتي جسدت امرأة تتخلص من ثيابها تدريجيا كل يوم.



حوالي سنة 1990 ظهر إشهار التلفيف (packaging) ذلك الذي يبرز المنتوج من خلال شكل تغليفه، ثم

أصبح الإشهار بعد ذلك أكثر دقة في تحديد الجمهور المستهدف حسب السن أو الأصل العرقي أو الثقافي. وقد تطورت الأمور خلال التسعينات فأصبحت وصلات الإشهار تبث مختلف البطولات الرياضية بين فقرات برامج تلفزيونية. وهكذا وُلدت ظاهرة الاحتضان بعد ظاهرة التمويل، حيث يختلط السياسي بالاجتماعي مثلما هو الأمر في وصلات إشهار صانع الملابس الايطالي الشهير Benetton في معركته ضد العنصرية، والتي يتقاطع فيها السياسي بالثقافي والإيديولوجي مع تغليب العامل التجاري على غيره من العوامل.

ج. ضد الإشهار

من أهم تطورات الإشهار ما بعد التسعينيات، ظهور حركات مضادة للإشهار، مثل مجموعة Casseurs de Pub التي تفضح تضرر الأطفال والأماكن العمومية من الإشهار بالإضافة إلى التبذير الذي يسببه في المجتمع المعاصر. وقد تميز فجر القرن الواحد والعشرين بظهور ما اصطلح على تسميته بالإشهار الصادم الذي يعتمد تأثيره على صدم المشاهد من خلال عرض صور تؤدي هذه الوظيفة، مثال ذلك الحملات الداعية إلى السلامة الطرقية.

د. الإشهار والفوتوغرافيا

يعتبر الإشهار أقدم من الفوتوغرافيا تاريخيا. وكان دخول الفتوغرافيا مجال الإشهار بمثابة حدث كبير. وعرف الإشهار مع الفوتوغرافيا تحولات حاسمة في مساره لا من حيث نوعيته الفنية ولا من حيث فاعلية خطابه ولا من حيث نجاعة رسالته وانتشارها. فقد أمست هذه التحولات بنيته الفنية والحرفية المتمثلة في الشكل واللغة والرسالة والتأثيث البصري، المتمثل بدوره

في مكونات الصورة بصفة عامة، وقد حدث هذا التحول على أساس أن المتغير الجذري الذي تحكم فيه ووجهّهُ هو بالأساس أدوات الاشتغال التقنية، التي زوّدت بها الفوتوغرافيا آليات اشتغال الإشهار وأساليب تناولها وتحكمها في مواضيعها بحيث أصبحت تلك الفوتوغرافيا شريكا عضويا للإشهار في مهامه الرأسمالية.

هـ- قوة الإشهار

إن المفارقة في تطور الإشهار وتقنيات صناعته وتركيب خطابه، تتمثل في بقاء مضامينه الثقافية والانفعالية والتواصلية، مرتبطة بالماضي البعيد عن كل ما هو حداثي يُمت بصلة إلى قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وقيم التنوير المؤسسة لمجتمع الحداثة من مساواة وتحرير للمرأة... الخ. هكذا ظل الإشهار مرتبطا بمكونات الخطاب التقليدي الملتحم بالقيم التقليدية، وقد ظل هذا الارتباط قائما على الدوام، من خلال كل أشكال الإشهار التقليدية من رسومات ومنحوتات وحكايات... كما ظل مرتبطا بالمشترك الكوني على نحو المشاعر والانفعالات التي اختبارها الإنسان في تجاربه الأكثر مرارة أو روقا في اللذة والألم، وفي الحب والكراهية، وفي النجاح والفشل، وفي التحضر والتوحش.

ذلك ما يختصر في علم النفس بمفهوم النموذج الأصلي l'Archétype ضامن الفاعلية القصوى والتطويع الناجع الذي توظفه كل التقنيات الإشهارية لبلوغ الأهداف المرجوة. لكن قبل الدخول في تعريف النموذج الأصلي، لابد من الإشارة إلى أن الإشهار أشكال وأنواع، ضمنها الشكل الأكثر ارتباطا بما سنركز عليه بصدد القوة الإيحائية للصورة الإشهارية. ونشير، في النقطة الموالية، أهم الأشكال الإشهارية.

2- أشكال الإشهار

أ. **الإشـهار الإقنـاعي** Publicité persuasive: يتعامـل المشـهرون في هـذا النوع من الإشهار مع المستهلك بوصفه كائنـا عـاقلا وواعيـا، فهـو لا يتخـذ قرار الشراء إلا بعـد تحليـل موضـوعي لمزايـا المنتـوج ونقائصـه، واسـتجابته لدوافع نفسية وضغوط اجتماعية. وهذا ما يستدعي من المشـهرين التعريـف بمحاسن المنتوج والبرهنة على ملاءمته وفعاليته.

ب. **الإشـهار الميكـانيكي** Publicité mécanique :يضـرب المعلنـون بقـوة لإثارة المستهلك، وسلب قوته وإرادته، وإيهامه بحريـة الاختيـار، ويتعـاملون مع قراره كما لو كان تفسيرا ميكانكيا نسبيا، واستجابة لحوافز معينة.

ج. **الإشهار الإيحائي** Publicité suggestive: يثير هذا النوع مـن الإشـهار لدى المستهلك المحتمل الرغبة في تخزين معلوماته أو تدريبه على فعل الشـراء كلما انتابته حاجة ملحة. فهولا يركز علـى سـلوكه وإنمـا علـى تصـرفه إزاء وضعية ما وقدرته على التكيف معها.

د. **الإشهار الإسقاطي** Publicité projective: يعد هذا النوع من الإشهار عاملا ثقافيا لتغيير نمط عيش المستهلك ونماذجه الثقافية، ونقل قواعد جديدة للمشاركة والاندماج والمثاقفة. ويصبح الاستهلاك -بمقتضاه- طريقة للاندماج الاجتماعي، وتحديد هوية الشخص في محيطه[5]. يشكل هذا الشكل من الإشهار موضوع هذه المداخلة، ذلك أنه يعتمد آليات نفسية ولا شعورية مثل التماهي والإسقاط.

3-النموذج الأصلي

يُعني بالنموذج الأصلي في الفلسفة، المثال الناتج عن المادة. فهو خالد يمثل الحقيقة، حقيقة كل الموجودات الأشباح حسب أفلاطون. أما في التحليل

النفسي فيعتبره المحلل النفساني الألماني كارل غوستاف يونغ كما يلي: «النموذج الأصلي هو كل موضوع كبير مبني في اللاشعور الجمعي، والصادر عن التجارب الكونية للإنسان»[6]. وفي موضع آخر يعني ك. غ. يونغ بالنموذج الأصلي أيضاً «الطريقة الأساسية التي يصنعها الفرد لتوجيه طاقته النفسية»[7].

إن النموذج الأصلي لدى مبدع هذا المفهوم ك. غ. يونغ قالب ملؤه العواطف والانفعالات والاستيهامات الأولى والمشتركة بين كل الأفراد وفي كل الثقافات والحضارات الإنسانية عبر الزمن وعلى اختلافها. يستوعب النموذج الأصلي تراكما لتجارب إنسانية تكون مُشفرةً في صراع ثنائي بين قطبين قيمتين كونيتين خالدتين كالخير والشر والقبح والجمال...لا يعترف النموذج الأصلي لا بالخصوصيات اللغوية ولا الثقافية لمجتمع ما، ذلك أنه لا شعوري الطابع أساسا، كما أنه ناتج عن الخيبات والنجاحات ومخاوف وهواجس وأحلام وطموحات وتساؤلات عاشها الأفراد كما عاشتها الجماعات في كل المجتمعات وفي كل الثقافات منذ الأزل، وإن باختلافات متفاوتة في أشكالها و تجلياتها.

رغم التشابه والتداخل بين النموذج الأصلي واللاشعور الجمعي الحقيقة أن الأول مُتَضَمَّنٌ في الثاني فإن اللاشعور الجمعي حسب ك. غ. يونغ: «مؤلف من المكتسبات الإنسانية القديمة التي تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل (...) ويطلق على مكتسبات الأجيال المتعاقبة اسم النماذج الرئيسية الثابتة على مدى الدهر. وإذا كانت هذه النماذج تتغير أحيانا، فمرد ذلك إلى طفوها إلى مستوى الشعور في شروط خاصة»[7] يعاد إنتاج النماذج الأصلية ويتم تحيينها في الجماعات الاجتماعية من خلال الحكايات والقصص

والمواعظ والأساطير بصفة خاصة. هكذا يكون النموذج الأصلي هو القالب المُنَمَّطُ والمُنَمِّطُ للتجارب الإنسانية الأكثر مشاعة بين الناس في كل العصور، وهي التجارب التي لا يمكن أن تكون إلا قريبة من أدنى درجات الوعي اللغوي والفكري والاجتماعي، حتى تكون مفهومة من لدن الجماهير العريضة. وهذا ما لا يمكن الحصول عليه إلا بالرجوع إلى التجارب الإنسانية الأكثر بدائية من جهة، والأكثر إيغالا في الزمن النفسي البعيد للأفراد من جهة ثانية (مرحلة الطفولة).

أ. تكنولوجيا الصورة والنموذج الأصلي

لقد أدى التقدم التكنولوجي المعاصر في ميدان التواصل والاتصال اليوم، إلى منح إمكانات لا سابق لها في تضخيم وتفخيم الحكايات الحاملة للمضامين المشتركة للاشعور الجمعي، و للنموذج الأصلي القابل للتسويق ثقافيا في كل بقاع الأرض بسهولة تامة. وترجع هذه السهولة في جزء كبير منها إلى خصوصية اللغة السمعية البصرية[8] التي نختصرها في اعتمادها على الحسي الانفعالي والجسدي، مقابل اعتماد اللغة الأبجدية على العقلي والتجريدي، في هذا السياق يتم توظيف الإمكانات التقنية لصناعة الصورة في الإشهار ومنها تقنيات: التوليف والتضخيم والتفخيم والمزج ..الخ.

لا يشترط في هذا الإنتاج المُسوّق سوى الاحترافية الصناعية المتسمة بالقدرة على التواصل من خلال الإيحاء والإثارة الوجدانية والغريزية، والعزف على معاكسة طفيفة لأفق الانتظار لدى المتفرج المستسلم، فالمعاكسة العميقة أو القوية لأفق انتظار المتفرج تدفعه بالضرورة إلى التفكير و إعمال مهاراته، وذلك ما يناقض عمليا القاعدة الذهبية لوصلات الإشهار الإيحائي الذي نحن بصدده.

نلاحظ اليوم أن التهافت على شباك التذاكر بين صناع الفرجة السينمائيين و«التلفزيونيين» والإشهاريين، يرتبط النجاح فيه بالحذق في تمثل هذا اللاشعور الجمعي والنموذج الأصلي كمحرك أساسي له. تماما كما أن بلوغ أعلى درجات الإبداع بتحدي شباك التذاكر وكسبه في آن، يمر عبر الحفر فيما هو أعمق من اللاشعور الجمعي وهو: الدهشة الإنسانية، وهو مما يغفله العام المشترك في هذا اللاشعور ولدى اللاهثين وراء شباك التذاكر، عبر أقصر طريق وهي طريق التسطيح والاختزالية، ونحن نعتقد بأن الإمكانات التواصلية التي تمتلكها الوصلات الإشهارية العالمية، بحيث أنها تعجب وتطرب المستهلك بل تدفعه إلى «الانغماس» في الحلم والاستيهام والتماهي، وذلك بغض النظر عن الفروق الثقافية واللغوية والعقائدية، وذلك مثل وصلات إشهار العلامات التجارية الكبرى لبعض والأحذية الرياضية العالية الجودة والملابس والعطور والسيارات التي ترجع قوتها التأثيرية بالأساس إلى تكوين الصورة و جعلها قادرة على ربط المنتج بالحلم المشترك الذي يستمد نسغه من النماذج الأضلية المغفية في اللاشعور الفردي والجماعي.

ب. الإشهار والشعبية و«السعادة»

يُعبّرُ محترفو السمعي البصري دائما عن تجربة جماعية، وإن سردها وشخّصها فرد (بطل) واحد. وتحمل هذه التجربة المُتقاسمة والمشتركة عواطف ومشاعر، وتسمح بتحقيق تعاطف يسعف في الاقبال عليها. ولعل هذا التعاطف هو أساس وشرط التماهي مع شخوص تمتلك سمات معينة تتجسد في مظاهر وملابس وحركات ونظرات وألوان أساسية، وكذا في مناخ يحيل إلى القوة (السيارة والتلفزيون خاصة) أو إلى الجنس (العطور والمثلجات) بحيث تعتبر هذه الشخوص هي الحاملة لرسالة الوصلة

الإشهارية.

توقظ هذه الشخوص من جهة ثانية المكنون اللاشعوري للمتخيل الشعبي لدى المشاهد، ومن ثم تكشف عن قدرتها على التأثير وعلى تحقيق التماهي معها. وتؤثر هذه الشخوص في لا شعور الفرد من خلال نمطيتها النموذجية المتجلية في مظاهر خارجية وسلوكات وتقاسيم وانفعالات معينة، ترتبط بردود فعل ومواقف سبق اختبارها لدى الجميع بشكل أو بآخر. كما أن هذه المظاهر توقظ رغبات وميول تقترن بالإشباع والارتواء والهيمنة والمتعة والانتصار والمتعة، وتنزع إلى الابتعاد عن الألم والمعاناة والحاجة والفشل والظمأ.

إن القاسم المشترك بين مستهلكي هذه المنتجات، من جهة ثالثة، هو البحث عن السعادة انطلاقا من مبدأ السعي إلى اللذة وتجنب الألم كما قال فرويد. وقد أسعف الإشهار، في المجتمع الليبرالي و الرأسمالي، على جلب أموال طائلة بعد التأثير والضرب بقوة في لا شعور التجار والصناع.

وهكذا غدا مفهوم السعادة، في المجتمع الرأسمالي، مقرونا في نظر سلمى بلحاج بـ: «سعادة الجسم على حساب سعادة الروح وسعادة الفرد على حساب سعادة المجموعة. ومرجع هذا التصور للسعادة هو ليبيرالي إقتصادي من جهة و ديني ميتافيزيقي من جهة أخرى. ففي المستوى الأول ترتبط السعادة بفكرة الرخاء و رغد العيش و الرفاه، وفي المستوى الثاني ترتبط بالنجاة و الخلاص الفردي، حيث تبدو السعادة في المجتمع الاستهلاكي المعاصر ذات إشعاع كبير، تمتلك رونقا خاصا في النفوس وتمارس تعبئة كبيرة كما تؤدي وظيفة الدعاية والإستقطاب».(9)

يتعلق الأمر، في هذا السياق، بحذق حساسية «عالمة وتجارية» بكل من

المنتج والمخرج والموزع الذين يشعرون بقوة و«عبقرية» السوق وميولاتها، و يتدخلون ،يعد الفراغ من استقراءات الرأي والدراسات العلمية السوسيولوجية والنفسانية والانثربولوجية، لتحوير أذواق وعادات غذائية وملبسية بل وأنماط سلوك نموذجية، عن طريق الإيحاء والإلحاح والإقناع والتكرار... وذلك عبر إيقاظ هواجس و مشاعر وانفعالات ومخاوف مشتركة بدائية من مرقدها. تقترح هذه الوصلات الإشهارية على المتلقي الهروب من هذه المشاعر والمخاوف وذلك من خلال الارتباط بمتطلبات الحياة المادية للعصر الحالي، أو الانغماس فيها دون تمييز بين ما هو أصيل ومزيف في الشوق السوق الرأسمالية التي يطبعها المكر والخداع والتمويه. وعليه يهرب المستهلك من مشاعر الحرمان والحاجة والخصاص، وينغمر بالتالي في أضواء العصرنة والحداثة البراقة، ويتمتع باللذة أو الاستهلاك سعيا إلى الإمساك بتلابيب سعادة هاربة مصممة على الطريقة الرأسمالية(سعادة الاسقاط والتماهي، سعادة الجسم دون روح). وهكذا يستعمل الإشهار العلم لبلوغ مراميه، وذلك ما عبر عنه المفكر والسوسيولوجي الفرنسي إدغار موران عندما كتب يقول ردا على المتسائلين عن ما إذا كان الإشهار علما أو فنا: «الإشهار هو نظام أفعال يُريد أن يتأسس على علم. لكن فلنُحدد بأنه لا وُجود لعلم إشهار بل فن واستراتيجيا تسعى لاستخدام معطيات علمية».(10)

في هذا السياق يمكن الحديث عن القوة التواصلية – المُوَحِّدة أيضا لفسيفسائية المجتمع الأمريكي لغة وثقافة - للصورة الإشهارية الأمريكية العابرة للقارات، التي موزا وقيما ذات صلة قوية بالنموذج الأصلي والمتخيل الشعبي الجماعي ، لخدمة مصالح تجارية وسياسات مالية، ومن ثمة مواقف

وتصورات وتوجهات ثقافية واقتصادية استراتيجية، لا تجانب أبدا ما تؤمن به أمريكا وما يخْدُم مستقبلها ومصالح صيانة تفوقها العالمي. نذكر على سبيل المثال لا الحصر الوصلات الإشهارية للمشروب الغازي كوكا كولا، والوصلات الإشهارية لسيارات فورد وتلك المتعلقة بوجبات الأكل السريعة في مطاعم الماكدونالدز التي يزعم أصحتبها ، بمكر ودهاء، مساعدة الأطفال المحرومين للتأثير بقوة في الناس، وتحقيق أهدافهم التجارية.

ج. من التلاعب بالنموذج الأصلي إلى التطويع

يعمد العمل الإشهاري الإيحائي إلى تحيين النموذج الأصلي أولا. ويتم هذا التحيين بوسائل وأدوات وطرق مختلفة. ويُحرص على الالتزام بمبدأ عدم التفريط في الأحاسيس والانفعالات والمشاعر البدائية المرتبطة بهذا النموذج، لأنها الوحيدة القادرة على إيقاظ الشحنات الوجدانية المرتبطة بالنموذج الأصلي القابع في اللاشعور، وهي الشحنات المحركة بدورها لآليات التعاطف والاسقاط والتقمص والتماهي كما سبق ذكره. توسع هذه العمليات، التي يمارسها الإشهار على نفسية المستهلك ،من شعبية المنتج الإشهاري وإشعاعه. وهذه الشعبية – بدورها – هي المُؤَمِّنَةُ لأداء رسالته الدعائية والتجارية، وهي التي تؤدي تطويعا ثقافيا وإيديولوجيا وسياسيا. إن أن إشهار الكوكاكولا، على سبيل المثال، لا يروج المشروب الغازي الأمريكي العملاق فقط، بل يشهره في سياق حلم الحياة الليبرالية الفردانية الاستهلاكية. وهذا الحلم يتجسد في فتيات شقراوات راقصات يرتدين سراويل «الدجين» وما يرافقها من ألبسة ولوازم وتسريحات شعر جذابة ومغرية. كما أن هؤلاء الفتيات يتحركن في ديكورات وأمكنة غربية التصميم والتزيين، ويتجاوبن مع إيقاعات غربية مثيرة (وحتى وإن كانت عربية

فستكون مُستلبة سطحية وناشزة)، وذلك بهدف استمالة الشباب، والتواصل الدائم معهم، وتلقيهم «قيم ثقافية» (الشباب والطراوة والنضارة والجمال)، وتعزيز لديهم فكرة أن الحياة تصبح أكثر روقا مع احتساء مشروب كوكاكولا (ما أحلى الحياة مع كوكاكولا).

يمكن قول الشيء نفسه عن اشهار سيارات «فورد» الرباعية الدفع، التي تقدمها إحدى الوصلات الإشهارية عبر إحدى الفضائيات المشرقية. ينغمر المُشاهد وسط مناخ وأضواء ودخان وزرقة ليلية تجعل «ركوبها» يفتح آفاق المغامرة اللذيذة، والمتميزة بالهيمنة والشعور بالامتلاء (بالمعنى النيتشوي). وهو ما يقترن أيضا بمعنى الفحولة والانتصار من خلال الممثل/ الرجل الشاب، الذي يظهر في الوصلة الإشهارية غامض الملامح وقوي البنية ومهيمنا على الموقف من خلال سيطرته على السيارة القاهرة للمسافات . إن الوصلة امتداد للطريق الذي ينخرط فيه السائق عند «ركوبه السيارة» كما لو كانت جواد جموحا و صعب المراس. لكنه- بفضل ما تتوفر عليه السيارة من سمات السلامة والجودة- يستطيع أن يقودها بمهارة فائقة دون حصول أي مشكل كيفما كان نوعه وحجمه. وغالبا ما يقترن إشهار سيارة«فورد» هاته بالأجواء الساخنة والحماسية التي تطبع المقابلات الرياضية الكبرى والحاسمة. وهو ما يدر أرباحا على المعلنين بحكم أوقات الذروة والمشاهدة العالية. وبتعبير آخر، فمن الضروري معرفة كيف تضمن الوصلة الإشهارية، في نسيج تشكيليَّتِها البصرية، الأحاسيس القوية والبدائية الثاوية بين ثنايا صورة النموذج الأصلي بوصفه موقفا وحالة إنسانية كونية مُخْتبرَةٍ من لدن الجميع.(11)

أخيرا نقترح حصر صيرورة الخطاب الاشهاري في الوصلة الإشهارية، من

حيث اشتغال الصورة باعتباره وسيلة تطويعية في الإشهار الإيحائي، في النقاط التالية:

أ- يكون موضوع الوصلة في البداية مجرد ذريعة لعيش لحظة سعادة مع المحبوب أو الأحبة مثل: مناخ الشباب والارتواء في صخب ليالي تناول مشروب «كوكا كولا»: مع الأصدقاء. وهو مناخ الفحولة والقوة والوسامة والشهوانية في وصلة عطر «فان جيلز» للرجال. ويعد مناخ القوة والامتلاء والإنجاز في إشهار سيارات «فورد».

ب- تهدف بنية الوصلة الإشهارية في البداية إلى إثارة استيهام المتلقي وتماهيه «لإغراقه» في مناخها المغري.

ت- يؤدي تشغيل آليتي التماهي والاستيهام لإيقاظ النماذج الأصلية الراقدة في اللاشعور.

ج- تتحول إثارة النموذج الأصلي إلى هدف رئيس بالصورة والصوت على أساس أنه الشرط الأساس لتحقيق سعادة مثلى، أي توهيم المتلقي بأن استهلاك المنتج سيحقق له العيش الرغد.

ذلك إذن هو جانب من جوانب تأثير الإشهار الإيحائي في المتلقي. وهو يسلك طريقه خلسة إلى لاوعي الناس مستغفلاً ضعف قدراتهم النقدية وقلة تجاربهم لحفزهم على اقتناء ما يعرض عليهم دون أي مقاومة.

■ هوامش وإحالات

1- Dictionnaire « le petit robert ». Édition 1995. Version multimédia sur DVD.
2- Encyclopédie Wikipédia, Histoire de la publicité
3- "Histoire de la publicité". Lécythe attique portant l'inscription : « achète-moi et tu feras une bonne affaire », vers 500 av. J.-C., musée du Louvre.
4-:Histoire de la publicité. Moulin rouge - La Goulue, 1891, 191 x 117 cm, lithographie à 4 couleurs

5- برنار كاتلاط ، عن محمد الداهي ، الصورة الإشهارة، المجلة الأكترونية ميدوزا العدد الثاني ، 2004.

6- Andé LALANDE: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, volume 1 Quadrig/puf 10= édition paris, 1993. P, 77.

7- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار العودة، بيروت 1982 ص، 507.

8- المرجع نفسه، ص، 265.

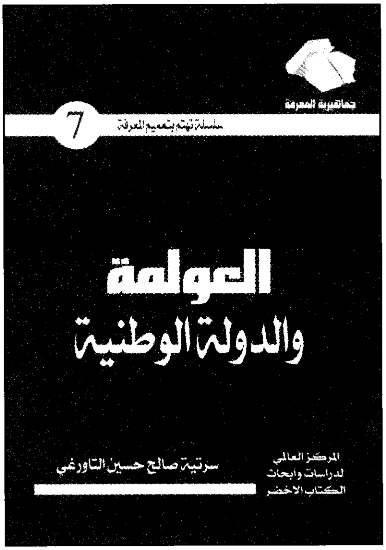
9- أنظر كتابنا: صورة المجتمع المغربي في وسائل الإعلام الوطنية، مكتبة المدارس، الدار البيضاء، 2008 ص: 22-28

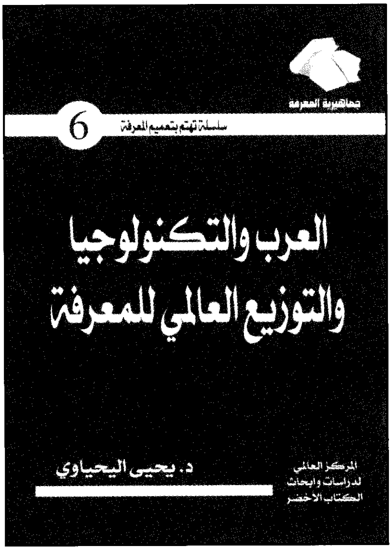
10- سلمى بالحاج مبروك، مقالة: فكرة السعادة في المجتمع الاستهلاكي، موقع anfasse.net.

11- أورده أسامة بويحيى في مقالة تحت عنوان: الإشهار أو سلاح الإغراء الشامل، الموقع نفسه.

12- Pierre BABIN, « Langage et culture des média », E.U. Paris 1991.

❖❖





ضمن سلسلة

جماهيريّة المعرفة

الآخر والغير في الفلسفة الغربية

مناقشة لمفهوم الآخر في فلسفة موريس ميرلوبونتي

مولاي أحمد ولد مولاي عبدالكريم

بالنسبة للأنطولوجيا الغربية برمتها فإن ظاهرة الآخر كانت تعتبر كحالة من التوحيد والمزج أي اختزال الآخر ضمن مقولات الذات.
لفيناس

تتجه الدراسات الفلسفية إلى التمييز بين مفهوم الآخر ومفهوم الغير، فالآخر يشير إلى العالم الإنساني الموجود خارج الذات أو الأنا، بينما يشير الغير إلى كل ما هو خارج الذات، ولا يمثل الآخر الإنساني إلا مستوى من مستوياته. أي أن الأول أشمل من الثاني. فالآخر بهذا المعنى هو «أنا» ليس بأنا. ويعني ذلك أنه «الأنا» المقابل والمختلف عن الأنا الذاتي. والسؤال الأساسي الذي يطرح حول مشكل الآخر هو كيف لنا أن نثبت وجود الآخر انطلاقا من كونه يوجد خارج الذات مثل باقي مواضيع وأشياء العالم الخارجي، لكنه يختلف عنها لكونه أنا آخر وليس مجرد موضوع؟

ولم يكن موضوع الآخر مجال اهتمام كبير في الفلسفات القديمة أو حتى بعض الفلسفات الحديثة نظرا لأنها كانت تحصر ذلك

التقابل المزدوج الذي للذات مع خارجها؛ في التقابل بين الذات والموضوع من حيث هو مواضيع العالم الخارجي. إلا أنه أصبح مفهوما مركزيا في الفلسفات التي جاءت بعد كل من ديكارت وكانط مع كل من هيغل وهوسرل وهيدغر وسارتر وميرلوبونتي ولفيناس وغيرهم.

ينطلق ميولوبونتي في طرح مشكلة الآخر من خلال نقد وجهة نظر فلسفات الوعي التي لا تعطي معنا للآخر خارج «الكوجيتو». لأن تلك الفلسفات ترى أن البداية الحقيقية هي تلك التي تنطلق من الكوجيتو نفسه وليس من التاريخ. ففكرة الكوجيتو تقوم في معنى يعكس أن الأنا لا يمكن بلوغه إلا من قبل الأنا نفسه، وذلك من جهة كونه يحدد ذاته كفكرة عن نفسه ولا يمكن لغيره أن يتفكرها. وهو بذلك يجعل الآخر غير ذي قيمة. والفكر التأملي بما هو فكر الكوجتو المستند على التحليل الانعكاسي «يتجاهل مشكلة الآخر ومشكلة العالم. لأنه يظهر في داخلي مع الوميض الأول للوعي»[1].

وإذا كان هوسرل من أهم من طرح مشكلة الآخر فلسفياً، إلا أن وضعه للآخر ضمن نظرية الإدراك بالمماثلة جعلته يبقى ضمن دائرة المثالية بالنسبة لميرلوبونتي. وتعني المقاربة بالمماثلة للآخر عند هوسرل: أن الآخر يماثل الذات ولا يطابقها، بحيث يكون هذا الآخر يتقوَّم أو يتكوَّن بداخل الذات حسب مبدأ المماثلة وليس بحسب مبدأ التماهي. فينظر إليه بذلك كأنا آخر، ومن غير أن يكون هناك إضعاف لاحتوائية «الأنا» له. بينما المطلوب عند ميرلوبونتي هو «إضعاف الأنا» بشكل معين، من أجل أن يفسح مكانا للآخرين الذين ليس بمقدورهم أن يكونوا أشخاصا منغلقين»[2]. ومن هنا ينبه ميرولوبونتي إلى أنه من أجل حل مشكلة الآخر انطلاقا من هوسرل، فإنه

يجب التخلي عن أطروحات المثالية المكوِّنة، وتعديلها بشكل يكون فيه الآخر حاضرا أمام الذات بوجوده.

وبما أن الآخر هو أيضا دون إنية ذاتية خاصة فإن الآخر والأنا يشكلان واحدا في العالم الحقيقي. وحتى يكون ذلك ممكنا فإنه يجب التخلي عن إفقار العالم من كثافته ووجوده الملموس، والذي تقوم به المثالية من خلال «تعليقها» لهذا العالم. وبناء على ذلك فإن استعادة الآخر بما هو كذلك تقتضي استعادة الأرضية التي تمثل شرط حضوره بجسده. وهذه الأرضية الأولية هي العالم. لن الإنسان هو في العالم ولا يعرف ذاته إلا في العالم. وإذا كان ذلك لا يمكن إلا من خلال مفهوم «الخفض»[3] فلأن في الخفض: «الذات لا تنكشف كذات مكوِّنة فقط، لكن تنكشف مكوَّنة أوليّاً، وهذه الأولية تظهر في كونها عالم عند ميرلوبونتي وآخر بالنسبة للفناس»[4].

ويطرح عدم حل مشكلة الآخر (أي استبدال الآخرية بتمثلها واستبدال الوجود بالماهية) خطر رد الزمانية إلى بنية ايديوسية تكون متقوِّمة بذلك في تجوهر اللازمنية، وبالتالي استبدال الزمان بفكرته. ومن هناك فإنه يجب أن لا تبقى كلمة الآخر عبثية بتحويل الوجود إلى وعي عن هذا الوجود، بشكل يسمح بقهر الأنا و الآخر في حالة الواحد الموحد دون تقسيمه. ومن أجل أن يحل ميرلوبونتي مشكلة الآخر ويطرحها طرحا صحيحا لتكون مسألة الزمانية نفسها ممكنة بشكل عميق، فإنه وعلى أثر هوسرل أراد أن تكون الذاتية بينيةً أو «بين ذاتية» أو ذاتية متبادلة. لكن ليس على خلفية الذاتية المتعالية المثالية عند هوسرل، وإنما على خلفية ذاتية جسدية[5] فكيف إذن يمكن الحديث عن الآخر وفق هذا المنطق؟ أي وضع «الأنا» في حالة تعدد؟.

لقد ارتبط الآخر عند ميرلوبونتي بأشياء عديدة تشكل كلها مضامين

وجوده وهي السلوك والعالم والجسد والنزعة الجنسية والحب والتاريخ والسياسة واللغة...فهو يرى مثلا في النزعة الجنسية والاتصال فيها نمطا من الجدل بين الذات والآخر. ويصطبغ بطابع وجودي له بعد ميتافيزيقي بمعنى أعم من كونه نشاط فيزيولوجي أو نفسي فحسب[6]. وإذا كان الآخر يظهر من خلال هذه المسائل على صعد مختلفة من إشكالاته الفلسفية، فإن ذلك ينطلق من كون تجارب الذات هي دائما تجارب مع آخر. فهو يفكر فردانية حياته الخاصة، ثم يرجع إلى وجوده التاريخي، ويكتشف أن الواحد والآخر صنعوا من نفس النسيج[7]. و يعني أن الآخر هو وجود ضروري مع الذات. وتحيل هذه الفكرة إلى مفهوم الهيدغري للوجود – في العالم، الذي به تتأسس ماهية الدازين (الموجد أو الإنية) من حيث هو في نفس الوقت وجود – مع وجود - في - العالم[8].

وبمقتضى الاعتراف بأن «الأنا» موجود متجسد يسكن العالم مع الآخر، لا يمكن أن تثار صعوبات حول إمكان وجود الآخر أو التواصل معه ولذلك يرى سارتر أن الذات تحتاج إلى وساطة الغير لكي تكون ما تكون[9]. وعلى ذلك يرى ميرلوبونتي أن معرفة الذات لا تتميز على معرفة الآخر بشيء. لأن الآخر ليس عصيا على الفهم أكثر من الذات. إذ ليس هناك ذات معطاة من جهة وآخر معطى من جهة أخرى، وإنما هما معطيان معا. فبداهة «الآخر ممكنة لأنني لست شفافا لذاتي ولأن ذاتيتي تجر وراءها جسدها»[10].

إن ميرلوبونتي يمضي ابتداء من العالم الطبيعي الذي يحيط بالذات ليصل إلى الآخر عبر العالم الثقافي والحضاري، لأنه في الموضوع الثقافي يشعر بالوجود القريب للآخر ولو تحت ستار من السرية. وحضور العالم الثقافي يتأكد من إدراك فعل إنساني وإدراك إنسان آخر، بحيث تكون صيغة المجهول

(هم) تعني صيغة مبهمة لتعيين تعدد «الأنا». أو لتعيين «أنا» عام وما يعنيه ذلك من تضمن للآخر. وعلى اعتبار أن الآخر يجب أن لا يكون فقط معنى محضا لتعددية «الأنا»؛ وبحيث يكون مرتكزا على الأنا، فإنه يريد طريقا تحل له مشكلة هذا الآخر كوجود أصيل بذاته وليس مشتقا. وهذا الطريق هو طريق مقولة الجسد. فما يجعل الآخر وجودا أصيلا لا يذوب في وحدة «الأنا»، هو طبيعة وجوده من حيث هو جسدا آخر له وجوده في العالم. ولذلك فإن «أول الأشياء الثقافية وهو الذي به توجد جميعها: هو جسد الآخر كحامل سلوك»[11].

والجسدانية التي للذات والآخر تعكس تبادليتهما من خلال العلاقة القصدية التي تحدث في تقاطع اللامس والملموس؛ بوصفها عملية سحرية للجسد، ما دام وعي العالم يتم بواسطة الجسد[12]. فما يحدث في التقاطع الجسدي ليس عملية اتصال خارجي بين جسدين، وإنما عملية تبادلية واندغامية تحدث بالجسد وفي الجسد نفسه. وتنتقل مقاصد الجسد إلى الجسد الآخر بطريقة سحرية، من منطلق أن الجسد مدرِك (بكسر الراء) ومدرَك، ولامس وملموس، ورائي ومرئي في نفس الوقت. وهذه العلاقة السحرية الجسدية مع الجسد الآخر، هي معنى أن هناك بين جسدية[13].

ومثل أقطاب الفلسفة الوجودية لا ينطلق ميرلوبونتي من منظور عالم موضوعي أو من منطلق كوجيتو مسيطر، و إنما يبدأ من الخبرة في العالم، ومنها يشتق إدراك الذات وإدراك الآخر. أي أنه ينطلق من مجال الخبرة التي تحوي بداخلها ذاتية متبادلة. ولذلك فإن تحليل إدراك الآخر يلاقي صعوبة مبدئية يطرحها العالم الثقافي، لأنه يجب حل مفارقة الوعي المرئي من الخارج، والفكرة الموجودة خارجا، و التي هي في وجهة نظر مستترة وليست لها ذات.

و هذه المفارقة التي تنطلق من أن الآخر يقوم كموضوع أمام وعي الذات الذي يعقله ويكوِّنه، تجعل أن هناك نمطين للوجود أو للكينونة لا ثالث لهما، هما: الكائن في ذاته وهي كينونة الأشياء المعروضة في الفضاء، والكائن لذاته وهي كينونة الوعي. ولهذا فإن همَّ ميرلوبونتي هو الوصول إلى حالة للآخر يكون بها أوليا آخر جسدي منفتح؛ رغم أنه يقوم أمام الذات كوجود في ذاته في مرحلة أولى. وذلك لأنه لاحظ أن «التعارض بين الذات والموضوع أو بلغة سارترية التعارض بين ما هو لذاته وما هو في ذاته؛ يعطي عدم إمكانية فهم فعل التاريخ».[14]

إن قيام الآخر أمام الذات كوجود في ذاته، بينما هو يوجد كوجود لذاته؛ يعني أن هذا الآخر لكي يكون مدرَكا يحتاج إلى عملية معارضة. فما دام على الذات أن تميزه عن نفسها لكي تدركه، ووضعه بالتالي في خانة الأشياء، فإن هذه المعارضة تظهر أنه من جهة ثانية يجب على الذات أن تفكره كوعي في ذاته. أي باعتباره لا يملك خارجا أو أجزاء، ولا تستطيع الذات بالتالي إلا أن تضعه في خانة «أنا ذاتي» مثلها.

وإذا كان هذا التعارض هو في النهاية يعبر عن ذوبان المفكر به والذي يفكر في إطلاقية الأنا انطلاقا من الحالتين، فإن الآخر في معناه الحقيقي لا يكون حاضرا. لأنه إذا كانت الذات تكوّن العالم انطلاقا من إطلاقيتها ومحضيتها، فإنها لا تستطيع أن تفكر بوعي آخر، لأن ذلك الوعي الآخر هو ذاته قد يكون مكوِّنا للعالم وفق تلك المحضية والإطلاقية، أو عليه أن يكون كذلك. وإذا كان هناك هذا التقوّم للذاتين (ذات الأنا وذات الآخر) في هذه الإطلاقية، فإن ذلك ليس إلا مرحلة أخرى من تأكيد تقوّمية الذات. لأنها بنجاحها بالتفكير في وعي الآخر كمكوِّن للعالم، تكون هي من كوَّنه على

ذلك النحو، وتصبح بالتالي هي وحدها المكوِّنة. ومن هنا ضرورة تفكيك هذه الإطلاقية للذات التي تحجب الآخر. ويتم ذلك من خلال تصور هذه المنظورات وكأنها انخراط في العالم عن طريق الجسد للوعيين. وعلى هذا يقول ميرلوبونتي «إذا عبرت عن هذا الانخراط لوعيي في جسده وفي عالمه، فإدراك الآخر وتعدد أشكال الوعي لا تعود تشكل صعوبة»[15].

وبالنظر إلى أن الأنا والآخر ليسا فكرا خالصا، فإنه يقطع مع الفلسفات المثالية، ومع وجودية سارتر نفسه الذي «رأى أن الآخر إما أن يكون موضوعا بالنسبة لي فأصبح أنا ذاتا، أو ينظر إلي فيجعلني موضوعا إزاءه ويصبح هو ذاتا»[16]. و هذا هو معنى نقده لإبقاء سارتر على الثنائية الموضوعية بين ما هو لذاته وما هو في ذاته، وبالتالي بين الذات والموضوع. لأن هذه الثنائية هي ما يحجب الآخر كوجود له نمط خاص لا يمكن أن يفكر انطلاقا منها. وتقود هذه الاعتبارات إلى التأكيد على «أن وجود الآخر يشكل صعوبة وفضيحة للفكر الموضوعي»[17]، وبالتالي لا يمكن تفكيره على أصالته إلا انطلاقا من فينومنولوجية وجودية تعود إليه بما هو وجود وليس فكرة وجود، والذي يتحقق بالعودة الفينومنولوجية إلى الخبرة الأولية للعالم الذي يشكل مرتكز هذا الآخر.

إن النظر الفلسفي الذي لا يرى في الوعي مكوِّنا أو وجودا لذاته، وإنما يرى فيه فقط وعيا إدراكيا منفتحا على العالم و الآخر بما هو وجود في العالم له سلوك، هو النظر الفلسفي الذي يبين استطاعة الآخر على الظهور. وفهم الآخر بناء على ذلك يكون في كيفية تماثل أن فكر الذات يجد فكرا أقدم منه يؤثر على حواسه الإدراكية، ويعطي هذا أن هناك قبلية للآخر على الفكر المحض الذي للوعي. ولعل هذه الأولية هي ما قامت على تعميقه فلسفة

لفيناس التي تعتبران الآخر «قبل الذات وقبل التجربة وقبل العالم ..وهو المسلمة الأولى»[18] وذلك في إطار فلسفته الإتيقية.

والآخر الذي يسكن العالم ويشكل جزءا من مجال الذات، لا يمكنه أن يكون ذاتا بالمعنى الذي تكون بالنسبة لنفسها، وبالتالي فإن جسده ليس بمثابة موضوع للذات، وجسد الذات ليس بمثابة موضوع له. والكيفية التي تجعل الذات والآخر يقومان كوجوديين يتم تجاوزها بواسطة العالم هوا لانطلاق من وضعية الجسد كوجود في العالم، بإمكانه أن يجعلهما يتصلان في عالم واحد على أصالتهما. لأنه «في الوقت الذي ينسحب فيه الجسد من العالم الموضوعي ويأتي ليشكل بين الذات المحضة والموضوع نوعا ثالثا من الكينونة، فإن الذات تفقد طهارتها وشفافيتها»[19].

إن اعتبار الذات كذاتية لا توجد لها الأشياء، ولا توجد في العالم إلا بجسدها، يفترض أن يكون الآخر هو كذلك من جهة أخرى. فمثلما أصبح لوعي الذات هذا الجسد، فإن جسد الآخر له وعي أيضا. وبفهم الجسد والوعي بطريقة عميقة، فإن وجود الذات الجسدية سيقوم في علاقة خاصة مع الآخر الجسد أو الآخر كجسدية في العالم. ومن هنا نرى أن ما يؤصل الآخرية إلى جانب الذاتية، هو عدم اعتبار جسد الآخر موضوعا بالنسبة للذات أو الأنا، ولا جسد الذات موضوعا لجسد الآخر. فكليهما لا يحوِّل الثاني موضوعا في حقله، لأن الحقل بالذات ـ الذي هو حالة عالم ـ يقوم في نوع من الغموض لا يعرض كاملا أمام أي منهما، ولا يعاش بالكامل عند أي منهما. وهذا يعطي إمكانية إيجادهما معا في هذه الخبرة من غير إقصاء لأحدهما، وبحيث يكونان في اتصال عميق انطلاقا من انفتاحهما الذي يكسبه لهما مجال الخبرة المشتركة. وحتى يكون الآخر ممكنا إذا وفق هذا

المنطلق، فإنه يجب على الذات أن تكون تجاوزا لـذاتها، وأن تكمـل ذاتهـا في مثل تجاوزها هذا. ويعني هذا في التحليل الأخير أن «مشكلة الآخر تقـود إلى تجذير مشكلة الذات»[20].

إن الوضعية الصحيحة التي تبرز كل من الأنا والآخر في أصالته الخاصـة، هي حالة الوجود الغير منغلقة لأي منهما في ذاته أو اتجاه الثاني، انطلاقا من كونهما ـ بما هما متمايزان ـ حالة لا يكوِّن أي منهمـا الثـاني فيهـا. وترجـع استحالة انغلاقهما إلى كونهما وجودان في العالم بوصفه خبرة مشتركة. وينتج عن ذلك أن وجودهما هو فقط وجود تعالي و تخارج كليهما مـن ذاتـه تجـاه الثاني. ولهذا يقول ميرلوبونتي إن «الظاهرة المركزية التي هي في الوقت نفسـه أساس ذاتيتي وتعالي نحو الآخر، تقوم على أنني معطـى لنفسـي. أنـا معطـى يعني أنني متموضع وملتزم سلفا في عالم مادي واجتماعي. أنا معطـى لنفسـي يعني أن هذا الوضع لا يخفى علي أبدا، وهو ليس أبدا مـن حـولي كضـرورة غريبة ولست أبـدا منحبسـا فيـه فعليـا كشـيء في علبـة. إن حـريتي، القـدرة الأساسية التي أملكها بأنني فاعل (ذات) لجميع تجـاربي ليسـت متميـزة عـن انخراطي في العالم»[21].

وإذا كان هناك هذا الوجـود المفتـوح للآخـر في العـالم، وبحيـث لا يعـود مكوَّنا من قبل الأنا باعتباره بنية «جسدية» خاصة له تميزه، فـإن هـذا التمييـز يجب أن لا يفهم في إطار إقامة وحدة منغلقة من الخارج لا منفـذ فيهـا. فـإذا كان صحيحا أن هناك وحـدة منغلقـة (أو أنانـة) معاشـة لا يمكـن تجاوزهـا، والتي تتمثل في أن «الأنا» لا يمكنه أن يعرف أو يعيش الآخر كما هو بالنسـبة لنفسه، فإن هناك ضرورة للاتصال بينهما تقوم كفتحة في جدار أي انغلاقيـة. وانفتاح الذات على الآخر هو هذا التعانق بين الذوات والآخـرين العديـدة،

والذي لا يلغي واحدية أي واحد منهم[22]. لكن هـذا الاتصـال يجـب أن لا يكون لذات شاهدة على الآخر، وشرطا له بما هي حالة وحدة، وإنما اتصـال يعالق ذواتـا مفتوحـة و متخارجـة لبعضـها الـبعض مـن غـير أن تتماهـا أو تتطابق. والكلام عن اتصال موضـوعي بـين ذوات منغلقـة في وحـدتها هـو بالنسبة له لا يحل مشكلة الآخـر. لأن «الوحـدة و الاتصـال يجـب أن يكونـا عنصرين متناوبين بل لحظتـان في ظـاهرة واحـدة»[23]. ويعـني هـذا أن الأنـا والآخر هما حالتان لوجود واحد متعدد الأبعاد، هـو «الذاتيـة المشـتركة» أو الذاتية المتبادلة في العالم بما هي بين جسـدية. وهـذه الـبين جسـدية هـي الـتي تجعل أن الاتصال يوالج الذات والآخر، بحيـث يكـون ذلـك تبادليـة تعطـي اتصالا يجعل وجودي لذاتي ووجودي للآخر ووجود الآخر لذاته ووجـوده لي وتقاطع عالمي مع عالم الآخر هي حالة انشباك وإدغام.

ومهما تكن هناك من «وحدة للأنا» أو الذات، فإن هذه الوحـدة مخترقـة. لأن أي شمولية للذات هي شموليـة مهـزوزة دومـا بفعـل اخـتراق وانتـزاع الآخر لها. لأن «حياتنا ليست ملكا لنا، وإنما تتجاذبنا الأشياء والآخرين قربـا وبعدا في الوقت نفسه»[24]. وترجع استحالة الوحدة المنغلقة بشكل مطلق في حد أقصى، إلى أن الأنا حتى وإن حاول بطريقة داخلية الانقطاع عـن الآخـر والعالم، فإنه يبقى منفتحا عليهما بطريقة أخرى. وإذا كانـت حقيقـة الوحـدة المغلقة تتمثل في اتخاذ موقـف يحجـب الـذات عـن الآخـر والمجتمـع والعـالم وآثارهم، فإن ذلك لن يكـون إلا حركـة للـذهاب إلـيهم في صـيغة أخـرى. فالذات لا تستطيع «التهرب من الكائن إلا في الكينونة»، و«رفـض الاتصـال هو أيضا شكل من الاتصال». ولهذا فإن أشكال الوعي تكشـف عـن مهزلـة الوحدة المغلقة، «فالوحدة المغلقة لن تكون صـحيحة بشـكل دقيـق إلا لـدى

الشخص الذي قد ينجح في ملاحظة وجودها بصمت دون أن يكـون شـيئا، ودون أن يفعل شيئا. وهذا مستحيل لأن الوجود هو الكينونة في العـالم»[25]. وتذكر هذه الفكرة بتصور هيدغر عن معنى أن العزلـة والـتي تعـني في نظـره شكلا من الوجود المشترك في ـ العالم. لأن الوجود في العزلة هو دلالة أخرى على الحضور الممكن للآخر[26].

إن هذا التذاوت الذي يخلـق الـذات«والآخـر ـ باعتبارهمـا «بـين ذاتيـة» أوذاتية متبادلـة متجسـدة في العـالم (أو بـين جسـدية)، تتمظهـر عـن طريـق المواضيع الثقافية، هو في الآن نفسه مشروعية وجود الآخر، وكيفيـة وجـوده وأساس إدراكه. وتتمثل المواضيع والأبعاد الثقافيـة في أن الـذات والآخـر – وبوصفهما وجود مشترك أو تعايش – متشاركان في أدوات الحضارة، بحيـث يشعر كل منهما بالوجود القريب السري للآخر. وهـذا المعنـى هـو مـا دفـع لفيناس إلى نقد ما أسماه داروينية الاهتمـام بـالوجود الخـاص عنـد هيـدغر. بقوله «أني أعرف كذاتية وكشخص متفرد وكأنـا لأنـي بالتحديـد معـروض أمـام الآخـرين، ومسـؤوليتي الحتميـة تجـاه الآخـرين هـي الـتي تجعـل مـني فرديا»[27]. وهو هنا ويمثل تعميقا لمسعى ميرلوبونتي.

ويتعمق هذا الوجود المشـترك أو التعـايش في نظـر ميرلوبـونتي كـذلك في الدلالة القصدية التي تثيرها المقاصد الجسدية بينهمـا، بمـا يولـد دلالـة ذاتيـة تبادلية. هذا فضلا عن عامل اللغة الـذي يلعـب الـدور الأساسـي في إدراك الآخر[28]. لأن التذاوت يتم في اللغة إنطلاقا من أن الذات لا تتكلم إلا مـن خلال الآخرين، وحين ما تتكلم أو تصمت فإنها تكون في مواجهـة شـخص آخر. «فكلمات الآخرين تجعلني أتكلم وأفكر، لأنهـا تخلـق في داخلـي آخـر غيري... وتؤلف كلمات الآخر شبكة أرى فكري من خلالهـا»[29]. ولـذلك

كان لابد عنده من وساطة الآخر لتحقيق الذات، لأن «الآخر عنده ليس كما عند سارتر بوصفه النظرة التي تسلبني ما أكون قد خلقت، ولا هو كما عند الوجوديين المسيحيين كائنا تكميليا بدونه نشعر دائما بتقص محتوم، إنه الكائن الذي معه نبني العالم الظواهري»[30].

ونرى هنا أن هذا التأسيس الفينومنولوجي للآخر عند ميرلوبونتي هو استكمال لنظرته حول الذاتية المتجسدة في جانبها الأكثر انفتاحا، والذي هو الذاتية المتجسدة بوصفها بين ذاتية متجسدة أو بين جسدية كحضور في العالم. وقد بدأ هذا التوجه في كتابه «بنية السلوك» من خلال نقد سارتر في فكرته حول وعي لا شخصي يوحد الأنا والآخر بطريقة مثالية[31]. وعلى هذا فإن هذا «التجاسد» أو «البين جسدية» في العالم، والذي هو «تآنس» أو «بين إنسانية» في العالم الإنساني الاجتماعي، هو ترتيب للمشهد التاريخي الذي هو في النهاية ما يدعوه «العالم البيني»[32].

إن التبادلية بين الذات والآخر هي الخبرة الحية التي تؤسس الاتصال بينهم، وذلك من خلال المشاركة في إدراك نفس الأشياء في العالم، والمشاركة في نفس الزمان والمكان وفي نفس العوامل الطبيعية والإنسانية. وتفكير الآخر بوصفه مرادف الذات يعني أن ميرلوبونتي يفكر الآخر بوصفه حركة التزمن ذاتها[33]، في حضوره المباشر كبعد للوجود الاجتماعي والثقافي. وقد اتجه في فلسفته الأخيرة، ومن خلال تجذير مسألة الآخر إلى طرح مسألة ثلاثية حضور الآخر. وتعني أن الحضور بين الذات والآخر تتم من خلال آخر ثالث. وذلك البعد الثالث هو فتح فكرة الآخر على وجود مطلق ومنفتح لآخر لا يؤسسه إلا ذاته بوصفه وجودا في العالم. وعلى ذلك فإنه يرى أن التاريخ هو «حياتي في الآخر وحياة الآخر في... والآخر «موضوع» غير

ثابت[34]. إنه فهم الآخر كانفتاح وكعلاقة لبين ذاتية جسدية، منبنية علـى مـا يعطي انبثاق الزمانية في عمقها كبين زمانيات. وفهـم الـبين ذاتيـات بمـا هـي انبثاق الزمانية لا يكون إلا باعتبارها بين جسدية متجذِّرة في العالم، ومنشـبكة في ما هو إنساني. ولعله بذلك يمهد لمسعى لفيناس الذي يرى في الآخر - بمـا هو آخر مطلقا يشبه الإله - افتتاح الزمن ذاته.

❖❖

■ هوامش وإحالات

1- موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنمـاء القـومي، بـيروت، ط1 ، 1998، ص 10.

2 - Heidisckie (François): L'onthologie de Merleau-Ponty, P.U.F, Paris,1971; p 79.

3 - يعبر مفهوم الخفض أو الرد الفينومنولوجي عند هوسـرل وأتباعـه صـيغة منهجيـة تسـمح بوصف العالم باعتباره ظاهرة فعلية وكذلك إبرازه كهنا وجودية.ويعبر عنها أوجين فينك بعبـارة الاستغراب أو الاندهاش أمام العالم.

4- Zielinski Agola: lecture de Merleau-ponty – et Levinas - le corps, le monde, l'autre - P.U.F, Paris, 2002; p 32.

5- جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، تونس ، 1992، ص 30.

6- Misrahi Robert: qu` est l`autre. Ed : Armond colin, Paris. 1999. p 94

7- Sartere :Merleau-Ponty vivant- Temps modern, N 184 / 185, Juillet-Décembre. 1961. p 312.

8- Heidegger Martain: etre et temps. trad victor cousin. Puf. Paris.1984. 160 - 161

9- Sartre. J. P: l`etre et neant .puf.paris. 1943. p349

10- م ميرلوبونتي، المصدر السابق الذكر، ص .287

11- م ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، المصدر السابق، ص 285.

12- جمال مفرج: تحولات الجسد أو كيميـاء الجسـد السـحرية، ضـمن كتـاب كوجتـو الجسـد: دراسات في فلسفة موريس ميرلوبونتي، مركز الكتاب للنشر، ط1، القاهرة، 2004. ص 97.

13- M.Merleau-Ponty : la nature – seuil – Paris – 1995 – p 109

14- Vincent Descampe; Le même et L'autre: quarante cinq ans de Philosophie française, Minuit, Paris, 1979. P 71

15- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، مصدر سابق، ص 286.

16- مصطفى أنور علا: علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط I :1994، ص 180.

17- ميرلوبونتي ظواهرية الإدراك، المصدر السابق، ص 285

18- إغزافيه تلليت: لفيناس وصورة الأثر، ضمن لفيناس من الغير إلى الموجود، تحت إشراف جويل هنسل، ترجمة علي بوملحم، مجد، بيروت، ط1، 2008، ص 196.

19- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، المصدر السابق، ص 286.

20- Renaud Barbaras: de L'être du Phénomène sur l'ontologie de Merleau-Ponty - Jérôme Million Grenoble – 1991; pp 57-58

21- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك المصدر السابق، ص 293.

22- A.De Waelhans : Une philosophie de l'ambiguté; l'existentialisme de M. Merleau- ponty –Nauwelaerts – Louvain – 1967 (2ème Ed) – p 247

23- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، المصدر السابق، ص 292.

24- Heidsieck(français); L'onthologie de Merleau-Ponty; op. cit.; pp 121-122.

25- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، مصدر سابق، ص 294.

26- Heidegger (M): etre et temps. Op.cit. p 168

27- أمانويل لفيناس: من الفينومنولوجيا إلى الأتيقا، ترجمة عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، السنة 2007، القاهرة. 21.

28- ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، مصدر سابق، ص 289.

29- موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي: ترجمة سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافيةالعامة، بغداد، ط1، 1987.

30- بول فولكية: الوجودية، ترجمة خليل جبر، المنشورات العربية، بيروت، 1983، ص 55.

31- Maurice Merleau Penty: La structure du comportement; préface de Alphense de Woelhens; PUF; Paris 2 ed. Revue et augmente; 1949; pp 238-239.

32- Bernard Sichére: Merleau-Ponty ou la corps de la philosophie – Gresset figure – Paris – 1982. p 30

33- Dictionair de notions philosophiques – P.U.F –Paris 3ér Ed 1984 p 211

34- M. Merleau-Ponty : existence et dialectique – textes choisies par Maurice Dayan – P.U.F –1971 – p 6

❖❖

من كتب رواية الخبز الحافي؟

ينظر إلى حياة بلده من القاع فيرى ما لا يراه الآخذون بزمام الحكم

أنور المرتجي*

انفجرت في المدة الأخيرة ضجة إعلامية، تتعلق بالكاتب والروائي محمد شكري، الذي شغل القراء والنقاد في حياته. عندما أصدر سيرته الذاتية «الخبز الحافي»[1]، التي ذاع صيتها، وتُرجمت إلى عدد كبير من اللغات العالمية، كانت أشهرها الترجمة إلى اللغة الفرنسية التي قام بها الروائي المغربي الطاهر بنجلون. ولقد عرف عن الراحل محمد شكري أنه لم يتعلم القراءة والكتابة إلا في سن متأخرة. ولفترة وجيزة لم تتجاوز أربع سنوات التحق بعدها بسلك التعليم بوصفه قيما في مكتبة إحدى مدارس مدينة طنجة، دون أن يزاول مهنة التعليم. لكنه لم يصل إلى هذه المرتبة العلمية إلا بعد أن بلغ سن العشرين «أنا تعلمت بطريقة عشوائية، وهذا معناه أنني لم أتعلم بطريقة أكاديمية، ومستواي التعليمي لا يتعدى أربع سنوات وبضعة أشهر»[2]. في كثير من تصريحات الكاتب محمد شكري للصحافة الأدبية كان يفتخر بأميته، وتأخره عن الالتحاق بصفوف الدراسة أسوة بمجايليه. ولقد أشار إلى

(*) د. أنور المرتجي، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

الحادثة في روايتـه «زمـن الأخطـاء» (1992)، حـين يشـير إلى علاقتـه الأولى بالحروف عندما سلم لمدير المدرسة رسالة توصية من أحد الأصدقاء، وأجابه المدير: «آسف، لا أستطيع قبولك في هذه المدرسة»، فرد عليه شكري: «لكن أفضّل أن أدرس، لقد كرهت ما كنت أعملـه في طنجـة»، يسـأله المـدير كـم عمرك.. عشرون سنة، آسف إن القسم الدراسي الذي تسـتحقه يـدرس فيـه أطفال وأنت لك لحية»[3]. بالرغم من شيوع هذه الحقيقـة الـتي كـان يتبـاهي شكري بها كدليل عن قدرته العصامية على تعليم نفسه بنفسـه لكـي يكـون نموذجا تحتذي به فئة عريضـة مـن المهمشـين، ومـن يعيشـون مثلـه في عـوالم الشقاء السفلي إذ بإمكانهم أن يغيروا شـروط وجـودهم علـى هـدى تجربـة محمد شكري، الذي اعتمد على إرادته وإصراره على ركـوب مغـامرة النـور والقراءة، ثم بعدها تجربة الكتابة الإبداعية التي أوصـلته إلى الشـهرة العالميـة، وجعلت منه كاتبا استثنائيا على مستوى المبيعات وطنيـا وعربيـا. لكـن أحـد أصدقائه القدامى ممن ساعدوه للخروج من وضـع الصـعلكة، وتوسـطوا لـه عند مدير مدرسة العرائش ليحارب الأمية، سيشـدّ عـن القاعـدة، وسيكسـر الصمت عن حقيقة. يعتبر أن الجهر بها اليوم، وبعد ثلاث سنوات عن رحيل محمد شكري، هو تصحيح للذاكرة التخييلية للكاتب وإنصاف للتاريخ.

في استجواب صحفي مـع جريـدة الأيـام المغربيـة[4]، أعلـن الأسـتاذ حسـن العشاب بأن «محمد شكري اختلق أميته بحثا عن الشهرة، وأنه هو الذي كـان وراء اختيار عنوان» (الخبز الحافي). وفي سؤال طرحته الصـحيفة عـن السـن التي تعلم فيها شكري القراءة والكتابة، يجيب حسن العشاب «كان عمره بين العاشرة والحادي عشر، وكنت أنا من بدأ بتعليمه حـين تعرفـت عليـه وهـو طفل يعيش حالة تشرد. واستمر ذلـك لمـدة سـنتين في طنجـة، ثـم واصـلت

تعليمه أثناء العطل، حين انتقل إلى العرائش إلى أن توسطت له سنة 1955 للالتحاق بالتعليم الرسمي الذي وجد صعوبة كبيرة في التأقلم معه طيلة الثلاثة أشهر الأولى بسبب خجله وتواضع مستواه لولا أننا كنا ننصحه ونساعده بالدروس الإضافية، لكن مستواه ظل محدودا، لذلك حين تخرج بعد ثلاث سنوات، لم يقم بالتدريس بالقسم بل عين معيدا فقط».

أما عن السبب الذي دفع شكري إلى اختلاق هذه «الأكذوبة» البيضاء في مسيرته الحياتية، يجيب عنها حسن العشاب «بأنه كان يريد أن يلفت الانتباه إليه، بادعائه الأمية قبل العشرين، وكان دون شك يريد أن يشبه نفسه ببعض كبار المشاهير الذين لم يتعلموا إلا في سن متأخرة مثل العقاد وأبراهام لنكولن».

وعندما سئل العشاب عن السبب الذي جعله يطرح هذه القضية في وسائل الإعلام بعد وفاة محمد شكري أجاب «بأنني سبق لي أن آثرت معه هذا الموضوع، لكنه كان يجيبني بأن ستين في المائة من الكتب، التي تتحدث عن أصحابها، تعتمد الكذب وأحداثا مبالغا فيها حتى تضفي عليها تشويقا تشد القارئ إليها». فالمتفق عليه حد الإجماع من لدن الباحثين وأصدقاء شكري أنه كان أميا. وهو ما يشير إليه الروائي والناقد محمد برادة الذي يعتبر من أقرب أصدقائه في المرحلة التي كان فيها شكري مازال مغمورا. فقد سانده في سنوات المحنة التي عاشها شكري عندما اعتزل فيها الكتابة لمدة عقدين من الزمن، وحفزه على العودة إليها ، فكان قطافها رواية سيرذاتية (زمن الأخطاء). كما كان الداعم الأول الذي شجع محمد شكري على نشر روايته «الخبز الحافي»، ووراء المبادرة التي أثمرت ترجمتها من طرف الطاهر بنجلون إلى اللغة الفرنسية قبل صدور النسخة العربية.

في الملف التكريمي حول شكري في مجلة آفاق التي يصدرها إتحاد كتاب المغرب، كتب محمد برادة ما يلي: «هل نسميها صدفة تلك الانعطافة التي عرجت به على المدرسة وهو يقترب من سن العشرين أم أنه نزوع متأصل عنده نحو التعبير عن الذات بوسائط تخرج عن حدود اللغة التواصلية لترتقي إلى مستوى التعبير الفني»[5]. وفي الاتجاه نفسه، ينحو الروائي بهاء الدين الطود الذي رافق شكري في مرحلة الدراسة وهو في سن العشرين. «لم نكن قد كبرنا، لكن عمره كان يطوي أعمارنا، وقال له المدير عندما التحق بثانوية العرائش،ليس من اختصاصنا محاربة الأمية، فأجابه شكري: لكني لست أميا. أنا رجل مثقف فقط لا أعرف القراءة والكتابة»[6]. لكن الشاعر جلال الحكماوي سيكون أكثر حكمة عندما سيقوم برحلة استطلاعية للوصول إلى الحقيقة من أفواه من عاشروا شكري في أماكنه الحميمة، حيث قام برحلة تقصي إلى مدينة أصيلا التي يقطن فيها صاحب الحقيقة الضائعة حسن العشاب الذي سرد هذه الحكاية التي تخالف كل المزاعم التي روجها شكري في حياته عن وضعه التعليمي، لكن الشاعر الحكماوي لم يذهب عند العشاب للتأكد من صحة روايته الجديدة، بل اتجه إلى الناقد يحيى بن الوليد الذي اضطلع، صحبة المسرحي بوشتى الزبير، بإنجاز حوار مطول وشامل مع محمد شكري قبل وفاته بفترة قصيرة، ونشره في جريدة القدس بتاريخ 01-02-2002.

وحول سؤالهما عن قصة عنوان «الخبز الحافي»، أدلى محمد شكري بجواب مناقض لادعاء العشاب. «عنوان الخبز الحافي اقترحه الطاهر بنجلون، أما أنا فقد وضعت له عنوان «من أجل الخبز وحده يحيى الإنسان» لأنني لم أكن أعش إلا بالخبز الذي أعياني كثيرا البحث عنه بمرارة مذلّة كل يوم»[7]. لكن

المستجوبين لم يثيرا مع محمد شكري مسألة «الأمية» التي يـدعيها. ولما التقى جلال الحكماوي بيحيى بن الوليد استفسره عن صحة ما صرح به حسن العشاب، فأجابه يحيى بن الوليد بما يوحي بصحة هذه الواقعة، ويعلق جلال الحكماوي على تصريح يحيى بن الوليد قائلا: «ولما كشف له سر العشاب في حوار صحفي، عاتبه شكري الذي كان يعزه كثيرا بقوله: يحيى هذا هو الخطأ الأول والأخير الذي أسمح لك به». ويضيف جلال الحكماوي على هذا الاعتراف: «لأن كشف المستور يخدش تماما أسطورة الكاتب الأمي، الذي التحق بنور الكلمات في العشرين من عمره».[8]

ولكي نخرج من دائرة التحقيق الصحفي أوالتحري عن حقيقة الوقائع ومصداقيتها عندما ينقلها الكاتب كأحداث ورقية، بالرغم من توثيقنا له بين من يشككون في انتحال شكري لقصة «الأمية» و بين من يؤكدون صحتها، فإن هذه الخديعة الأدبية إذا افترضنا جدلا أن الكاتب محمد شكري قد اختلقها فإنها لا تنتقص من احتمالية الحقيقة في السيرة الذاتية لأن شأنها كما في كل حدث أدبي يسري عليه قوانين الصياغة الأدبية، ويتستقل عن مقصدية كاتبه، كما أن طبيعة التجنيس الأدبي- المتمثل في السيرة الذاتية- غالبا ما تشجع القارئ على تلقي هذا النص وكأنه ترجمة حرفية ونسخة طبق الأصل لما عاشه الكاتب ، ويحاكمه من خلال أقوال شخوصه بالرغم من تنبيه شكري للقارئ بأن يتجنب مثل هذه القراءة التبسيطية التي تقلل من قيمته الجمالية، ولهذا ألح محمد شكري أن يسيج روايته «الخبز الحافي» بوصفها سيرة ذاتية روائية شطارية تحصينا لها من كل قراءة اختزالية وإسقاطية.

ويمكن القول إن هذه اللعنة التي اقترنت بنص الخبز الحافي منذ صدوره، والتي تبعد عنه صفة الأدبية، وتحاكمه كنص وثائقي أو تقرير إخباري عن أحوال صاحبه المعيشة، استطاعت أن تؤسس لكتابة بديلة لهذا النص، لا تحتكم، في أغلبها، إلى القراءة المحايثة للنص، بل تنطلق من معرفتها بصاحب القول وبشخص الكاتب ومن إحالتها على هامش الكتابة. وكثيرا ما اشتكى محمد شكري من مثل هذه القراءة القاسية التي صاحبت ظهور «الخبز الحافي»، والتي لا تهتم بأناقة النص وجماليته وبلاغته التخيلية. وفي هذا الصدد يقول محمد شكري: «أحيانا يزعجني أن يُتعامل معي كظاهرة أدبية فقط، تعلمت في سن متأخرة دون التركيز على القيمة الأدبية في كتاباتي المختلفة»[9]. وبعيدا عن ثنائية الحقيقة والصواب، فقد تعرض كتاب الخبز الحافي، اعتمادا على معايير الخير والشر، لقراءة منحرفة، تمثلها القراءة السلفية الانتقائية لتيمة الجنس، التي قام بها أحد الفقهاء من هيئة علماء المغرب، الذي طالب من السلطات الرسمية منعها بحجة «أنها تشجع على دعوة العقوق على الأصول» عندما يتحدث الراوي عن قتل الأب رمزيا، واعتبرها دعوة صريحة إلى قتل الأب الحقيقي. ولقد أثرت مثل هذه الفتاوى على مسار مقروئية هذا النص الإبداعي، وأدت إلى وأد أسراره الجمالية. وصل صداها إلى الجامعة الأمريكية بالقاهرة التي قامت بمنع الكتاب من التداول بضغط من أولياء الطلبة المتزمتين «لم أطلع على ما كتبته عني فريدة النقاش، ربما كتبت عني في إطار الحملة المسعورة التي تشنها عقلية متزمتة على تدريس الخبز الحافي في الجامعة الأمريكية في مصر».[10]

ومن العوامل التي ساهمت في تكريس هذا التشويش الانطباعي الذي رافق ظهور «الخبز الحافي» أن السبب الحقيقي في ذلك يعود إلى براءته الأدبية

وعفويته الناضجة، وصدقه الجارح الذي سرده محمد شكري شفاهيا قبل أن يخط جملته الأولى، حيث تقدم الوعد بالكتابة على فعل الإنجاز، نتيجة التزام محمد شكري عندما استمع إليه ناشر أجنبي، وهو يتكلم عن تجربته الحياتية، التي أعجب بها فادعى أمامه محمد شكري بأنها جاهزة، بالرغم من أنه لم يكن قد كتب منها كلمة واحدة. ففي جلسة جمعته مع كاتب طنجة الأمريكي بول بولز اقترح عليه أحد الناشرين الأمريكان الذي كان في ضيافته عن رغبته واستعداده لطبع هذه الرواية إن كانت موجودة عند شكري لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، و«بذكاء الشُّطار» أجابه محمد شكري بأنها موجودة. وسيكسب شكري الرهان مع نفسه، عندما سيعمد إلى كتابتها في فترة لا تتجاوز ثلاثة أشهر ليقدمها إلى الناشر كما وعده. ونتيجة لذلك ستظهر إلى الوجود نسخة الخبز الحافي بالإنجليزية قبل ظهورها باللغة الفرنسية، ثم باللغة العربية فيما بعد.

إن هذه الحادثة التي تمثل مصادفة نادرة في حياة شكري، ستكرس صورة خاطئة عن الكاتب وعن «أميته» كأحد الرواة والحكائيين أمثال العياشي والمرابط، الذين كان بول بولز يترجم حكاياتهم الشفهية إلى اللغة الإنجليزية، بالرغم من أن شكري ، في الفترة التي ظهرت فيها رواية الخبز الحافي باللغة الإنجليزية، كان قد نشر قصصاً ومسرحية في مجلة الآداب البيروتية وبالصحف المغربية، تعبر عن مهارته الفنية وامتلاكه ناصية الكتابة الإبداعية. لكن القراءة الإسقاطية التي لا تفرق بين زمن التعلم وبين زمن الكتابة، والتي تطابق بين صوت السارد وبين صوت المؤلف، الذي لم تدركه حرفة الأدب إلا بعد أن بلغ أشده، ألقت ظلا لها على شكل التلقي الذي يبخس الرواية قيمتها الجمالية، ويتعامل مع شكري كظاهرة غرائبية، بالرغم من أن شكري

في كتابه «غواية الشحرور الأبيض» (1998). يبرهن عن معرفة موسوعية بالآداب العربية والعالمية اعتمادا على مجهوده العصامي، لكن هذا النسيان الشارد لمسار الكتابة عند محمد شكري أدى إلى الخلط بين أمية القراءة وبين أمية الثقافة حسب تعبير محمد شكري الذي حاربها بمجهوده الشخصي ومعرفته باللغات الأجنبية.

لما صدرت رواية الخبز الحافي بالفرنسية عن دار ماسبيرو، احتفت بها الأوساط الأدبية، مما حفز الناقد برنار بيفو إلى دعوة محمد شكري إلى برنامجه الثقافي المتلفز الشهري. وقبل هذه الطبعة قام محمد شكري بسرد وقائع حياته على الكاتب الأمريكي بول بولز. إن هذه الهجرة الإجبارية للنص من لغة إلى أخرى، وتحريم صاحبها حق الكلام باللغة الأم، أدت إلى تكييف وجهة النظر تجاه النص العربي، وتأطير قراءته كنص يتوجه إلى قارئ مغترب، نتيجة لجرأته المارقة في مواجهة المسكوت عنه والمحرم تعبيريا، ومن المفارقات التراجيدية أن مثل هذه القراءة التي قننتها وسائط التواصل التي استقبلت بحفاوة رواية الخبز الحافي في الغرب، ستنعكس سلبا على تلقيه في وطنه الأصلي حيث اتُّهم صاحبه بالرغبة في التفرد بالتجربة والإبهار العجائبي الذي يخاطب الآخر. وهو ما صرح به الشاعر أحمد صبري عند قراءته للخبز الحافي في طبعتها الفرنسية مختزلا سيرة صاحبها في حالة مرضية بسيكوباتية وشخصية عصابية، تسعى من خلال تقديم وجهها العاري إلى الوصول إلى الشهرة السريعة، كما أن إباحيتها الجريئة ستدفع الروائي سهيل إدريس إلى اتخاذ قرار جائر في حقها عندما سيرفض نشرها لأنه لا يريد المراهنة مسبقا على جواد خاسر.

إن هذه القراءة التي يقدمها حسن العشاب حول صحة الوقائع التي حكاها محمد شكري في حياته، تعيدنا إلى النقاش الذي عرفته نظرية الأدب في فرنسا بين رولان بارث وريمون بيكار. فقد أكد بارث رفضه للاعتقاد الساذج الذي يعتبر أن الأدب يفصح بسهوله عن تعديته وإحالته على الواقع «إن الكاتب الحداثي هو ذات غير متعدية (Transitif)، لأنه يهتم بسؤال: كيف نكتب؟ بدلا من سؤال: حول ماذا نكتب؟.[11]

كما أن تزفتان تودوروف اعتبرأن الأدب لا يمكن الحكم عليه بالصدق والكذب «لأن الأدب لا يخضع لتجربة الحقيقة والخطأ»[12]. ولهذا السبب، يمكن أن نفهم تهمة «الأمية» كنقيض للحقيقة التي يدعي امتلاكها المتعلمون والأكاديميون «ما عشته، كما يقول شكري، لا يشبه ما تقرؤونه في الكتب»، ولهذا نفهم دلالة «الأمية» في نص شكري كانحياز بالإنابة عن جمهورية المهمشين والمهربين والمومسات وجميع الليليين الذين لا تحتويهم التصنيفات الطبقية المتداولة، والذين يشتركون في الأمية والتهميش والإقصاء. أخذ محمد شكري الكلمة ليعلن حقيقة واحدة هي الرغبة في الحرية، وتكليم هؤلاء الذين لا لسان لهم ولا وطن لهم. ولهذا جاءت نظرته إلى المجتمع كما قال عنه الكاتب الإسباني خوان غويتسيلو. إن نظرة شخص لا ينتمي إلى المجتمع هي نظرة أكثر صفاء ونفوذا من تلك التي يحملها شخص يقع في مركز المجتمع، على غرار أبطال الرواية البيكاريسكية (الشطارية) الإسبانية. ينظر شكري إلى حياة بلده من القاع فيرى ما لا يراه الآخذون بزمام الحكم والعاجزون عن رؤيته، ويحوز المقصيُّ فضل أكبر انفتاح ذهني وحرية إبداعية هائلة. وشكري مثال جيد جدا عن ذلك.[13]

❖❖

■ هوامش وإحالات:

1- صدرت على حساب الكاتب، مطبعة النجاح الدار البيضاء،1982.

2- يحيى بن الوليد وبوشتى الزبير: حوار مع محمد شكري، القدس اللندنية، 01-02-2002.

3- محمد شكري: زمن الأخطاء، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1، 1992.

4- جريدة الأيام المغربية، العدد 246 بتاريخ 16-22 سبتمبر 2006.

5- محمد برادة: محمد شكري: الذات الشفافة أو السنجاب الذي لا يشبه سنجابا آخر، مجلة آفاق ،العدد67، 2002، ص148.

6- بهاء الدين الطود: شهادة هادئة لسيرة صاخبة، المرجع نفسه ص187.

7- جريدة القدس، م. سا.

8- جلال الحكماوي: الشرق الأوسط، العدد 10039، بتاريخ 24-مايو 2006.

9- جريد القدس، م.سا

10- المرجع نفسه.

11- رولاند بارث: أبحاث نقدية، سوي، 1972، ص149.

12- تزفتان تودوروف، أجناس الخطاب، سوي،1978ص12.

13- خون غويتسيليو: في تكريم محمد شكري ، مجلة آفاق، م.سا ص154.

❖❖

إشكالية الحرية في الأدب العربي

(مراجعة لكتاب «النور والعتمة» لـ علي القاسمي)

إبراهيم أولحيان*

صدر مؤخَّراً كتابٌ جديد للدكتور علي القاسمي في إطار الدراسات النقدية، وهذا المنحى في الكتابة ليس بجديد على القاص والمترجم علي القاسمي الذي يُرفق إبداعاته بكتابات نقدية على أعمال قصصية وروائية وشعرية، نجد فيها عناصر مهمة من تصوُّره وتذوُّقه للأدب والإبداع بشكل عام. ومن كتبه التي تسير في هذا الاتجاه: «من روائع الأدب المغربي» (2002)، «مفاهيم العقل العربي» (2004)، «الحب والإبداع والجنون» (2006)، وهي كتابات تحفر في مجموعة من المفاهيم، وتعمِّق الرؤية بقراءات تطبيقية لمجموعة من الأعمال الأدبية. ويروم القاسمي من خلال إصداره الأخير، كتاب «النور والعتمة»، دراسة مفهوم الحرية بصورة عامة، وفي الأدب العربي بصورة خاصة.

يطرح كتاب «النور والعتمة»، كما هو منصوص عليه في عنوانه الفرعي، إشكالية الحرية في الأدب العربي. وقد رأى

(*) ناقد من المغرب.

الباحث أن يفرد شقاً نظرياً أساسياً لمناقشة مفهوم الحرية في ارتباطه بالإنسان العربي. ويشتمل هذا الشق على المباحث التالية: مفهوم الحرية في العقل العربي، جذور الحرية وحقوق الإنسان، أزمة الحرية: أزمة ثقافة لا أزمة سياسة، الحريات الثقافية في عالم متنوّع، وسائل إشاعة مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان؛ وهي قراءات شكّلت مدخلاً أساسياً للبحث عنها في النصوص الإبداعية التي تناولها في الشق الثاني من الكتاب.

يبدأ صاحب «النور والعتمة» في تأسيس موضوعه بتعريف (الحرية) بوصفها «حالة يكون فيها الإنسان قادراً على مزاولة إرادته في الفعل أو عدم الفعل من دون ضغوط خارجية (مادية) أو داخلية (نفسية) للحدّ من تلك الإرادة». ويرى أن حدود الحرية تتمثل في ثلاثة أمور رئيسية:

1) حريات الآخرين.

2) القوانين والأوضاع الاجتماعية.

3) قدرات الفرد الذاتية، الفكرية والمادية.

ويربط الكاتب بين الحرية وحقوق الإنسان، بحيث تتمثّل هذه الحقوق في: الحريات الطبيعية، والحريات المدنية، والحريات السياسية، والحريات الاقتصادية. كما يربط بين الحرية وبين التنمية البشرية التي يعرّفها بأنها «عملية توسيع خيارات الشعب». وبعد أن يسرد أهم النقاط المضيئة في نضال الإنسان من أجل الحرية، يخلص إلى أن الحرية هي «قيمة القيم، وغاية الغايات، فيها تكتسب الحياة معنى، وبدونها تتساوى حياة الإنسان وموته، وبإشاعتها في المجتمع تتوافر مستلزمات التنمية البشرية التي تضمن حياة لائقة بالكرامة الإنسانية».

وانطلاقاً من هذه الكلمات التي تعتبر نواة الدراسات الأخرى في هذا

الجزء من الكتاب، يبحث الكاتب عن جذور الحرية التي ترتبط بحقوق الإنسان، ومسار اكتساب الإنسان لها، فيرجعها إلى بلاد سومر بوصفها مهد حقوق الإنسان. فقد عاش السومريون في جنوب العراق قبل أكثر من سبعة آلاف سنة، وشيدوا المدن، وابتكروا الكتابة، واخترعوا العجلة، وصنعوا المحراث، وأسسوا أولى المدارس المعروفة في التاريخ. وقد استخدمت كلمة «الحرية» أول مرة في التاريخ المدوَّن للإنسان في شريعة الملك أوركاجينا، ملك مدينة لجش السومرية، حوالي سنة 2350 ق.م، أي أنها سبقت شريعة حمورابي، ملك بابل، بحوالي ستة قرون. ووضعت شريعة أوركاجينا قيوداً على رجال السلطة بحيث لا يمكنهم معاقبة المتهم ما لم تنظر في قضيته محكمة مؤلَّفة من ثلاثة أو أربعة قضاة، كما تشير سجلات المحاكم في مدينة لجش المدوَّنة بالكتابة المسمارية على الرُّقُم الطينية.

وفي مبحث آخر، يضعنا الكاتب وجهاً لوجه أمام مفهوم الحرية ومعناه في حياة الإنسان العربي، فيؤكد أن غياب الحريات في البلاد العربية هو في جوهره أزمة ثقافة لا أزمة سياسة، أي أن الحرية ليست مكوِّنا أساسياً في منظومة القيم التي تشكِّل رؤيتنا لذاتنا وللعالم وتتحكّم في تصرفاتنا وسلوكاتنا. ولهذا لا بدّ من تنمية ثقافة الحرية بحيث يصبح احترام حقوق الإنسان جزءاً من ثقافة المجتمع وأعرافه وعاداته وممارساته. ويرى أن نشر ثقافة الحرية يتطلَّب تضافر عدد من العناصر كالتعليم، والتدريب، ووسائل الإعلام والاتصال، وأنشطة المجتمع المدني، والتشريعات، والنتاج الأدبي بما في ذلك قصص الأطفال.

وفي فصل آخر من الكتاب، يتطرّق القاسمي إلى مفهوم الحريات الثقافية ويعني حريةَ الإنسان في اختيار هُويته، وفي الانتماء علناً إلى مجموعات عرقية

ودينية وثقافية ولغويّة دون أن يتعرَّض للإقصاء السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي؛ أي أن الدولة تنظر إلى الأفراد بوصفهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن لونهم أو دينهم أو لغتهم الأم، وهذا مظهر من مظاهر الحداثة في الحكم ذو نتائج إيجابية على الاستقرار والسلم الاجتماعي.

أما الشق الثاني من الكتاب، فهو قراءات تطبيقية لمسألة الحرية في الأدب العربي المعاصر، عبر تجلياتها في مختلف الأجناس الأدبية، بتوسيع زاوية النظر حسب قصدية المؤلِّف في قراءته لهذا النص أو ذاك. وهكذا نجد أن فصول هذا الشق من الكتاب تتضمن: حرية الكاتب في الخروج عن الأخلاق والأعراف، وعوائق الحرية في مجموعة «سيدة المرايا» القصصية لعبد الجبار السحيمي، وحرية المرأة في البلاد العربية وصورتها النمطية في الروايات العربية، والتزام الأديب بقضية الحرية ممثلاً في أدب عبد الكريم غلاب، والجدلية بين الحرية والهوية ممثلة في رواية «شرقية في باريس» لعبد الكريم غلاب، وفقدان الحرية ومظاهره في رواية «المباءة» لمحمد عز الدين التازي، والسجن والاعتقال كما في رواية «نوافذ النوافذ» لجمال الغيطاني، وحرية الكاتب في ابتكار أنواع أدبية جديدة كما في ابتكار خيري شلبي للرواية الجغرافية، وحرية الكاتب في تجنيس أعماله ممثلة في كتاب «وجوه مرّت» لعبد الرحمن مجيد الربيعي، وأخيراً حرية الشاعر في الغموض كما في مجموعتين شعريتين لمحمد بشكار ومصطفى غلمان.

في بحثه الخاص بحرية المرأة في البلاد العربية، يرى القاسمي أن معظم الروايات العربية المعاصرة لم تغيّر من صورة المرأة النمطية وإنما أكَّدت تلك الصورة السلبية عن المرأة العربية بوصفها جاهلة، كذّابة، ماكرة، إلخ. وحتى

كثيرات من الروائيات العربيات لم يعرفن من الحرية في رواياتهن سوى الحرية الجنسية، سعياً وراء شهرة زائفة.

إن خلاصة بحث القاسمي في إشكالية الحرية في الأدب العربي المعاصر تتجلى في علاقة المبدع بقضايا الإبداع وإرغاماته حين يقول: «إنَّ أيَّ كاتبٍ في بلادٍ تنحسر فيها الحرِّيَّة، يصعب عليه أمران، لأوّل: الكتابة عن أيِّ موضوعٍ بحرِّيَّة، سواء أكان الموضوع فكريّاً أم اجتماعيّاً؛ والثاني، الكتابة عن الحرِّيَّة ذاتها بحرِّيَّة؛ لأنّ أعداء الحرِّيَّة هم القابضون على زمام الأمور، المانعون لما لا يريدون.

ولهذا، ولكي تحقّق موضوعةُ الحرِّيَّة ذاتَها في النصّ الأدبيّ في تلك البلاد، فإنّها تضع قيداً على حرِّيَّةِ الكاتب في التعبير من ناحيةٍ، وتُطلق حرِّيَّةَ القارئ في التأويل من ناحيةٍ أخرى. فالكاتب لا يتناول هذه الموضوعة مباشرة ولا يقول كلَّ شيءٍ، بل يستخدم تقنيّاتِ الحذف، والرمز، والتلميح، والإيحاء التي تتطلَّب أن يستخدم القارئ خياله في الإضافة إلى النصّ، وملء الفراغات، والتفسير، والتأويل. وبعبارة أخرى، إنّ موضوعة الحرِّيَّة تؤثّر في بناء النصِّ وتقنيات أسلوبه ولغته، وفي تلقّيه كذلك.

هكذا نكون قد استمتعنا بهذا التنوع في التطرق إلى مسألة الحرية: من التنظير إلى الممارسة، من الواقع إلى النص، من المتن إلى الهامش، من الوثائق التاريخية إلى النصوص التخييلية.

❖❖

(*) صدر الكتاب في 300 صفحة عن دار الثقافة في الدار البيضاء، ولوحة الغلاف للفنان التشكيلي المغربي لحسن عاشيق بعنوان «صرخة».

- حلقة فضاءات اللغوية -

- حلقة اللسانيات العربية -

﴿لسان العرب﴾

(الجزء الخامس)

❖❖❖

- المصطلَح غير المصطلِح

نظرات إلى المصطلح العربي في إطار الثقافة واللغة

________________________ د، خالد إبراهيم المحجوبي

صدر حديثاً

في اللغة والحضارة (2)

الشيخ عبدالله العلايلي

ما العروبةُ إلا وطنٌ



تانيت

المصطلَح غير المصطلِح

نظرات إلى المصطلح العربي في إ ـار الثقافة واللغة

خالد إبراهيم المحجوبي*

عليّ أول الأمر أن أحدد مقصدي بكلمة «المصطلح». فالمصطلح الذي أعنيه هو اللفظ التعبيري المستعمل للدلالة على مفهوم ما دلالة متجاوزةً للمفهوم الأصلي الوضعي، الذي كان يحمله ذلك اللفظ التعبيري.

و بعبارة أكثر إيجازاً أقول: إن المصطلح هو التعبير الحامل لمدلولٍ تواضعيّ، عوضاً عن مدلوله الوضعي.

وقد سُمي بالمصطلح؛ لكونه واقعاً تحت سلطة اتفاق واصطلاح أهل التخصص - من أي ساحة معرفية - فاصطلحوا واتفقوا عملياً وإجرائياً على تحميله بمعنى جديد ليس هو ذات المعنى القديم الذي كان يحمله فبل أن يوظّف تحت وظيفة المصطلح.

إذاً الاصطلاح تكليفٌ للّفظ بمهمةٍ معنوية جديدة، والمصطلح هوا لقائم بتلك المهمة، أما المصطلحون فهم المكلّفون إياه بها.

أما على الصعيد اللغوي الاشتقاقي فيرجع المصطلح في

(*) د. خالد إبراهيم المحجوبي أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الجبل الغربي.

اشتقاقه إلى الجذر «ص.ل.ح» وهو ضدالفساد، ويقال أصلح الشيء إذا أقامه وأحسنه. ثم انتقل المدلول إلى معنى السِلم؛ فيقال تصالح القوم، إذا حدث فيهم السلم، والتوافق. ومن تصريفات فعله الماضي: اصطلحوا، وصالحوا، واصَّلحوا، واصَّالحوا، وتصالحوا، والمصدر: الصِّلاح، بكسر الصاد.[1]

إننا لو أردنا تشخيص أوضاع المصطلح العربي، فلن نجد وصفاً معيناً يمكنه الوفاء بحقيقة واقعه، لأن ساحات الاستعمال المصطلحي متعددة، وكل ساحة لها أظرفها ومناهجها، من ذلك مثلاً: الساحة الفقهية، والساحة النقدية، والساحة العلمية التطبيقة، والساحة الفلسفية.

فكل من هاته السوح تنطوي على مناهج وظروف خصوصية كما أسلفت، وعلى كل حال يمكن إطلاق أحكام شاملة وصفية لحال المصطلح في كل منها.

أولاً: المصطلح الفقهي[2]

أعني هنا بالفقهي ما كان في المجال الديني من العلوم، وهذا المصطلح يعاني من جمود مريب. وليس هذا عيبا في الفقه ولا في مصادره، إنما هو نقيصة تسجل في صف الفقهاء المتأخرين خاصة، الذين آثروا الجمود الاجتهادي واكتفوا – كثيرمنهم – بالاتكاء على مناهج ونتائج الرواد السالفين. ومن كان هذا حاله، لاجرم أن تتحجر لديه آلات التعبير، ومنها المصطلح التخصصي. ولعل من دواعي افتقاد التجديد المصطلحي : كثرة المصطلحات الفقهية التراثية وتعدد ساحاتها، حتى إن كل مذهب تميز بمصطلحات لا توجد في غيره، بل لقد ظهر عند بعض العلماء مصطلحات خاصة في بعض من مصنفاتهم[3]، مثل اصطلاحات ابن حجر العسقلاني في كتابه: «بلوغ المرام»، وكتابه «المطالب العالية». وكذا ابن تيمية الجد في «منتقى الأخبار».

وصديق حسن القنوجي في «الحِطَّة في ذكر الصحاح الستة».

فضلا عن الرموز الإحالية كالتي عند السيوطي في «الجامع الكبير» و«الجامع الصغير»، وابن حجر في كتابه «تقريب التهذيب» وعند الذهبي في «المغني في الضعفاء».

والناظر تجاه عالم التصوف، ومكتوباته؛ لسوف يذهل من واقع المصطلح الصوفي، لكثرته وغناه، وغموضه، وعمقه، وغرابته؛ وذلك سواء في ساحة التصوف العملي، والتصوف النظري كليهما. فوسط كل من الكثرة والغنى، و الغموض، والعمق، و الغرابة، يقبع المصطلح الصوفي بصفته أغنى المصطلحات الناشئة في اللغة العربية. بل إن الساحة الصوفية كادت أن تخلق لها لغة قائمة بذاتها، لو أن المجال أفسح للحلاج، وابن سبعين، والجيلي، وأمثالهم، لكن كان للفقهاء رأي آخر.

ثانياً : المصطلح الأدبي النقدي(4)

إن المصطلح في هاته الساحة حيوي متجددبعيد عن الاتكاء الرجوعي، أعني أنه غير معتمد على مأثور النقد القديم، ولكن هذا لا يعني أنه متجردعن التبعية، فهو في حقيقة مآله تابع لجهة أخرى غير الأسلاف الأولين. تلك الجهة هي ما يمثلها المشهد النقدي الغربي الأوربي خاصة.

وهذا القول لا يحمل هدما لخصوصية مصطلحنا النقدي العربي الحديث، إنما يحمل لمزاً بريئاً، لائماًجانبه، لاسيماللمغرقين في التبعية المصطلحية، فضلاً عن التبعية المنهجية.

ثالثاً : الساحة العلمية التطبيقية

أكثر العلوم التطبيقية التجريبية ناشئة في الغرب، رغم أنها وليدة الشرق، وهذا ما جعل من سيادة المصطلح الغربي الأعجمي أمراً فارضا وجوده،

وليس من سبيل إلى توجيه نقد شديد إلى التبعية المصطلحية في هذا المجال، مع التسليم بأن التبعية شيء غير محبب، ولا مشرف في الأصل، وخاصة إذا كانت تبعية على الطريقة الشرقية.

رابعاً: الساحة الفلسفية

إن المصطلح الفلسفي العربي المعاصر قد أحدث قطيعة جلية عن المصطلح الفلسفي القديم[5].الذي لم يكن بدوره أصيلا أصالة تامة. حيث أسبغ عليه المأثور الإغريقي سيلا من المصطلحات، أفقدتنا الثقة في أصالته، فضلا عن الفحوى الفكري نفسه الذي لم يسلم من التشكيك والانتقاص القيمي، بحق وبغير حق.

وتعويضاً أمام القطيعة عن المصطلح القديم، توجه المصطلح الفلسفي المعاصر إلى الشمال، أي إلى الغرب، فاستورد ولم يزل سيلاً من المصطلحات الفلسفية غير العربية، فاستعملت على صعيد واسع جدا في كلام وتنظيرات المعاصرين، سواء الفلاسفة، والمتفلسفين، فضلاً عن أدعياء التفلسف.

إن المصطلح العربي يجيء على نوعين من حيث القبول والتلقي، وذلك أمر يحكمه مدى دقة ولطف ومناسبة المدلول والمفهوم المنطوي وسط الهيكليّة الحروفية، فثمّ مفاهيم تخرج من مصطلحات أريد لها تبنيها، بيد أنها غير مؤهلة لعملية التبني تلك، فترى ذلك المفهوم يخرج من ذلك المصطلح خروج الفأر من جحره، قلقا خائفا مضطرباً. في حين نلقى مفاهيم تنساب فوق حروف مصطلحها فتسيل بروية واطمئنان، حتى تنسكب في القلوب والعقول، بعد أن تتلقاها الآذان أطيب لقاء قبل ذلك ؛ لأنها استوفت شروط القبول المصطلحي، وهذه الشروط – عندي – هي:

1- ثبوت الأصالةاللغوية.

2- توفر الدقة المعنوية.

3- تحقق السلاسة الصوتية الإيقاعية.

كل هذا لو اجتمع في مصطلح ما، جاء مثالياً وبليغاً.

في عصرنا هذا نلحظ أن ثمت مصطلحات شاعت وذاعت برغم كونها فاقدة لأهلية القبول اللغوي، فهي مصطلحات دعية لقيطة انبنت على تحريف وتشويه لبعض الصيغ الصرفية. من تلكم المصطلحات : قولهم «إسلاموي، حداثوي، علموي، ذاتاني، ذاتوي». ويتحمل محمد اركون، وغيره كثيراً من المسؤولية في هذا، كما قد يدخل في دائرة المسؤولية شيوخ المجاميع اللغوية العربية.

وفي مضمار المصطلحات اللقيطة استثمرت جملة من الألفاظ الأجنبية، وأضيف إليها زوائد عربية كياء النسبة – مثلاً. وهذا الاستراق من الآخر أمر يشي بمدى ضعف الثقة في اللغة، وضعف العلم بها. ومن تلك الألفاظ قولهم «تيمة، تيمات، تابو، تابوهات، دينامية، استاتيكية، اسكاتالوجي، الإمبريقية».

ولست أريد أن تتصورني جمودياً متعصباً للعربية القديمة، لكني ابتغي أن تحترم هاته اللغة العظيمة، وألا ينتهك حماها بغير حق، وبانعدام المسوغ، وألّا يستبدل بها غيرها في لحظات ضعف أو جهل من طرف بعض المثقفين، والمبدعين من مفتقدي الحس اللغوي إلى درجة لم تقف عند خلق أزمة مصطلح إنما تجاوزت ذلك إلى اصطناع أزمة لغوية شاملة، إن لم أكن مبالغا، وأنا ممن يرى جواز الاستعانة بالمصطلح الأجنبي، لكن في نطاق ضيق بحسب الحاجة الصوتية، أو لأجل الدقة المعنوية. ومن ثم يسوغ عندي تبني استعمال بعض المصطلحات الأجنبية التي لو عربناها، لوجدنا أنفسنا نتكلف تراكيب

عربية ثقيلة تنفر من سياقاتها التركيبية في أي نص، وهذاكاف للاستعانة ببعض المصطلحات الأجنبية. من ذلك مصطلح «الميتافيزيقا= ما وراء الطبيعة، والأيديولوجيا= علم الأفكار أو العقائد، ديماغوجية= سياسة تملّق العامة من الناس».

والأولى من هذا كله، العمل على استثمار الرصيد اللغوي، وقواعده ؛ لاستحداث مصطلحات حائزة على الشرعية اللغوية، والخفة الإيقاعية، والسلاسة الصوتية، كل ذلك في آن واحد، وقد استحدث في عصرنا مصطلحات من هذا النوع، منها: «التشيّؤ، التموضع، التبئير، العولمة، المخيال، التسلّع، التنميط».

إن أمامنا تقنيات لغوية؛ فلا مسوّغ لاستعمال مصطلحات لا ضرورة لها عند وجود بدائل عربية مناسبة تغني عنها، إنها تصير حين ذاك رطانة مستقبحة، من ذلك – مثلاً – استعمال الكثيرين لـ«اثني»، بدلا من عرقي، و«دينامي» أو «ديناميكي» بدلاً من حركي، و«راديكالي» بدلاًمن جذري، و«يوتوبيا» بدلا من الخيال.

إن التقنيات التي أشرت إليها قبل قليل تفسح أمامنا المجال للتخليق المصطلحي المبدع الدقيق الأصيل، ومنها – أي التقنيات: ما عرفه علماء الصرف باسم النحت، وكذا التركيب المزجي، والإسنادي، ونحو ذلك مما يتحشّد في لغتنا من وسائل تخليقية تشرع أبواب الاستبداع المصطلحي بمعزل عن الاستعجام، والرطانة، والتحريف، والغموض، وغير هاته من معايب المصطلح العربي المعاصر.

عند هذه النقطة أود الازورار تجاه النص القرآني الطافح بالإشكالات المصطلحية، حيث سأعرض الآن لمثال يوضح واقع الإشكال المصطلحي

الذي يغتني به النص المقدس. فهو أرقى النصوص اللغوية، بإطلاق غير مقيد، وتعميم غير مخصص.

إن العلم لم يحسم المسألة المعقدة القائمة على إشكالية تحديد مصدر التعقل والتفكير والإدراك الإنساني. فالنصوص الدينية في الإسلام يرشح منها وينبط أن ما يسمى «القلب» هو مركز كل ذلك، هذا ما يسنح لنا عند قراءة أمثال قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (سورة محمد 24) . ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ (غافر35). ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ (ق37). ﴿ويشهد الله على على ما في قلبه﴾ (البقرة 204). ﴿وختم على سمعه وقلبه،وجعل على بصره غشاوة﴾ (الجاثية23). ﴿ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه﴾ (التغابن 11). ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ (الأعراف 101). ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ (الأعراف 179). ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج 46).﴿ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ (الحج 46). ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ (البقرة 225).﴿والله يعلم ما في قلوبكم وكان الله عليما حليماً﴾ (الأحزاب 51).﴿ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات 14).﴿كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم، تشابهت قلوبهم﴾ (البقرة 118). ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ (الأنعام 25). ﴿وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون﴾ (التوبة 45). ﴿يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم﴾ (التوبة 64). ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ (الصف 5).

إننا بإنعام النظر فيما سلف سنلقى وظائف العقل وإعمال التفكير معزوة، ومتعلقة بما اصطلحت آيات القرآن على تسميته مرة «القلب» ومرة «الفؤاد»،

وهي تسمية خالفت المصطلح الذي استعمله علماء البيولوجيا، والأحياء بعامة، في نعت جزء عضوي مادي يقبع في جسم الإنسان، وتحديداً وسط صدره، يستقبل الدم ويرسله خلال عملية ضخ للدم عجيبة مبهرة. هذا هوالقلب في المصطلح الطبي، لا يعدو كونه مضخة دموية، رتيبة.

أما القلب في المصطلح الديني فهو شيء آخر أكبر وأشمل وأعمق، على مستوى الوظائف، والتأثير بعيد المدى، فالقلب الديني هو محل ثنائيات متغايرة تناقضية، تنافرية. فهو موئل الهداية أو الضلال، ومستقر الفقه والتعقل، أو الجهل والتبلّد، وهو مدفع العمل والإصلاح، ومحفز التثبيط والإفساد، فيه تُدبَّر الأوامر ويُصطنع القرار، وبه يرتقي المخلوق حتى يصير إنساناً مكرماً، وبه ينحطّ حتى يستحيل بشراً محقّراً.

الواقع أن جدلية العقل والقلب شأنها أوسع من أن يحويه هذا المقام الموجز الضيق. والذي يعنيني هنا هو التوكيد على أن المغايرة بين كلا المصطلحين أمر ثابت لا يسمح بتسلل شبح الترادف، فالتمايز هنا لا يترك للتمازج موضعاً.

كذلك ليس في الصواب نبذ أو اطّراح أي من الاصطلاحين: الديني، والطبي؛ فكل منهما حامل لمفهوم في موقعه صحيح، دقيق المعالم.

وقد كان بالإمكان فك الجدلية وحل الإشكال عن سبيل القول بأن النصوص الدينية أطلقت مصطلح القلب، مريدة به العقل نفسه. لكن هذا الرأي أو الافتراض، أو التصور سيلقى صدمة مصدرها تصريح النص الديني بأن القلب المذكور يمكث في الصدور وراء الضلوع، لا في الرأس تحت عظمة الجمجمة. قال تعالى ﴿ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾. إن هاته الآية ونحوها تفتح الباب لتحميل القلب الطبي وظائف وصلاحيات وإمكانيات

واسعة، وكثيرة تهدد المخ بالتهميش، بل قد تحوله إلى عضو عاطل عن العمل، كما هو حال الزائدة الدودية.

والأمر يزداد تعقيدا حين نتذكر بأن المصطلح الطبي الشائع يسمي المخ باسم العقل ؛ مما يمنحه بشهادة اللغة فضيلة ومهمة سوق وتوجيه الإنسان وسلوكه في إطار وصاية شاملة محكمة.

وليس من مانع يحول دون القول بأن القلب الطبي يحمل ويؤدي وظائف أخرى غير وظائفة البيولوجية المعلنة، أعني أن يؤدي وظائف إدراكية أو روحية، متعالية ومستعصية عن مجاهر الأطباء، ومخابرهم.

هذا أمر غير ممتنع في التصور العقلي، ولا يكفي لرده عدم وجود دليل مادي قاطع- حتى اليوم- على ذلك ؛ لأن عدم الدليل ليس دليلاً على العدم.

إن الافتراض السالف يحمل مشروعيته من جهتين:

1- عدم ثبوت مانع عقلي، أو منطقي تصوري.

2- وجود قرائن تقويه من خلال ملاحظات أولية، وتجارب غير مشتهرة، أكدت أن القلب البيولوجي الطبي، حامل لتأثيرات مجاوزة لوظيفته الدموية المعلنة في العرف الطبي، وليس بإمكاني هنا تفصيل القول في أمر هذه التجارب، وتلك القرائن، لكنها موجودة على أي حال، ولعل من أكفأ من طرقها – بين المسلمين – الشيخ العالم: عبد المجيد الزنداني.

إن من صور تعالي القرآن المجيد على مستوى غيره،ما يحفل به من إشكالات مصطلحية، فضلاً عن الإشكالات المفهومية المعنوية، مما دفع بعض علماء المسلمين إلى تصنيف كتب تعالج هذه الظاهرة القرآنية، من ذلك ماكتبه ابن قتيبة، تحت عنوان : «تأويل مشكل القرآن». ونحو ذلك ما سبقه

إليه الكسائي في كتابه «متشابه القرآن» إضافة إلى ما انتشر وسط منظومة كتب التفسير القرآنية.

وقد كان من أشهر المصطلحات القرآنية إثارة للأقلام : ثنائية الإسلام والإيمان، وثنائية النفس والروح، والحجة والبرهان، والقضاء والقدر، وكذا مصطلحات :القلب، والفؤاد، واللب، والحِجر.[6] كل أولئك حمل صوراً من التمازج المعنوي، إلى جانب التمايز المفهومي، ذلك كلّه في آن واحد، قائماً على إضاءات لغوية حيناً، وإنارات اجتهادية حيناً آخر، وتكلّفات وتأملات شخصية، تأتي طوراً في هيئة إنارات مبدعة، وطوراً في صورة تكلفات سخيفة. ولقد كانت ساحة التصوف النظري أرحب السوح الحاوية لتلك الصور، والإنارات، والتكلفات.

وقد جرت محاولات حديثة إلى فك الإشكالات المفهومية التي تلتحف بها تلك المصطلحات القرآنية خاصةً. وربما كان من أهم وأجرأ هاتيك المحاولات ما كتبه نيازي عز الدين في كتابه (إنذار من السماء) ومحمد شحرور في كتابه «الإسلام والإيمان»، وكذا في قراءته المعاصرة للقرآن.

وقمين بالذكر أن كثيراً من المصطلحات القرآنية داخلة ضمن ما اسمّيه «المصطلَح غير المصطلِح» وهذا النوع هو الأكثر ذيوعاً وسط منظومة المصطلحات العربية في كل مجال معرفي، وأعني به تحديداً تلك المصطلحات التي فقدت مزية الإجماع على دلالاتها، وبعبارة أخرى ما تعدد مفهومه واتحد هيكله اللفظي، وهذا الضرب قريب الشبه جداً بما عرفته اللغة باسم المشترك اللفظي، بيد أن وجه التمايز بينهما هو أن المشترك اللفظي تعبير استعمله الناس بحسب وضعه اللغوي الأصلى أما المصطلَح غير المصطلِح فهو تعبير استعمله الناس بحسب دلالة تواضعية متطرّئة على دلالته الأصلية، كما هو

الحال في التواضع على تحميل لفظة الزكاة معنى جديداً يحيل إلى تلك العبادة الإسلامية المعروفة، بدلاً من الدلالة الوضعية الأصلية التي هي النمو والزيادة. وكتحميل لفظة الدنيا معنى الحياة الأولى للإنسان قبل موته، بدلاً من دلالة القرب و السفول، حسب الأصل اللغوي الوضعي.

إن المصطلح غير المصطلح، ظاهرة لغوية متجذرة في اللغة بكل مستوياتها، كما أن افتقاده مزية الإجماع التواضعي، لا تفقده قيمته ولا تؤثر في أهميته نظراً إلى كون افتقاد ذلك الإجماع أمراً طبيعياً جداً، بل هو فطري إلى أعمق حدود الفطرة، التي جبل الناس عليها. واستحضار هذا الواقع يوجب إلينا الالتزام باحترام التفاوتات والتباينات المفهومية الدلالية في السياقات الإجرائية، والأنسق الاستعمالية للمصطلح بعامة. وليس جديداً ما أؤكده هنا من كون كثير من الانشقاقات المذهبية، والصدامات الفكرية، والالتباسات المعرفية إنما خلقت في رحم ضيق الأفق المصطلحي، حين لم تحترم تلكم التباينات المفهومية المترتبة على افتقاد سمة الإجماع على دلالة المصطلح غير المصطلح.

لقد عانت الثقافة العربية الإسلامية كثيراً من خلل في المنهج التفكيري ؛ مما استتبع معايب مؤثرة في المسلك التعبيري، والتنظيري. وهذا واقع ليس في المكنة غمطه، لاسيما عند النظر في مكتوبات وجدالات ومناظرات وخلافات صنّاع تراثنا القديم بالذات.(7) ولا أريد لأحد أن يفهم من كلامي أني ممن ينسف القيمة الكبيرة لذلك التراث، ولا أني ممن يقصف الأهمية البالغة التي اكتساها. فقيمة تراثنا العربي الإسلامي وأهميته مما لا يكثر الخلاف فيه ؛ لوضوح أمره، وجلاء حقيقته. لكن أمانة النقد والنصيحة توجب إيضاح المعالم، سيئة كانت أو حسنة، جليلة كانت، أو بئيلة.

■ هوامش وإحالات:

(1) للتفصيل انظر: لسان العرب، ابن منظور، ط دار المعارف، القاهرة، مادة: ص ل ح، 4/ 2479، وينظر أساس البلاغة للزمخشري، ط دار الفكر، بيروت 2000، ص 345.

(2) من أمثلة المصطلح الفقهي : الرهن، المضاربة، الخلع، التخميس، الغرم، الرغيبة، النوازل، الجوائح، المنطوق، الراجح، الأحوط، الظاهر.

(3) انظر للتوسع في هذا. كتاب (الفتح المبين في حل رموز مصطلحات الفقهاء والأصوليين). محمد الحفناوي. مكتبة الإشعاع الفنية. الإسكندرية، 1999، ط1، الصفحات التالية: ص 46-74-113-149-177. ومعلوم وجود كثير من المصطلحات الفقهية المشتركة كالحلال والحرام والمستحب، ومن المصطلحات غير المشتركة مصطلح المباراة عند الجعفرية، وهو قريب من معنى الخلع المفرق بين الزوجين، ووجه الفرق بينهما أن المباراة يكون فيها ا لكره مشتركا بين الزوجين، مع عدم جوازدفعها له أكثر من المهر فدية للتفريق.

(4) من أمثلته :الفحولة، الشعر المطبوع، الشعر المصنوع، المنافرة، النحل.

(5) من أمثلةالمصطلح القديم: الجوهر، العرض، الهيولى، العلة الأولى، الزمان. ومن أمثلة الجديد: الإبستمولوجيا، الأنطولوجيا، الكوزمولوجيا، الميتافيزيقا.

(6) عن هذه المصطلحات لنتأمل أمثلة الآيات: مثلا (القلب) ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ (الغابن 11). ﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ (الحج 35). ﴿أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا﴾ (النور 50) وفي (اللب) يقول ﴿واتقون ياأولي الألباب﴾ (البقرة 197). ﴿وما يذكّر إلا أولوا الألباب﴾ (البقرة 269). ﴿أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ (الزمر 18). ﴿فاتقوا الله يا أولي الألباب﴾ (الطلاق 10). ﴿إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾ (الزمر 21). ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (البقرة 179). وفي (الحجر) يقول: ﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾ (الفجر 5). ولم يرد في القرآن كلمة الحجر بهذا المعنى إلا في هاته الآية.

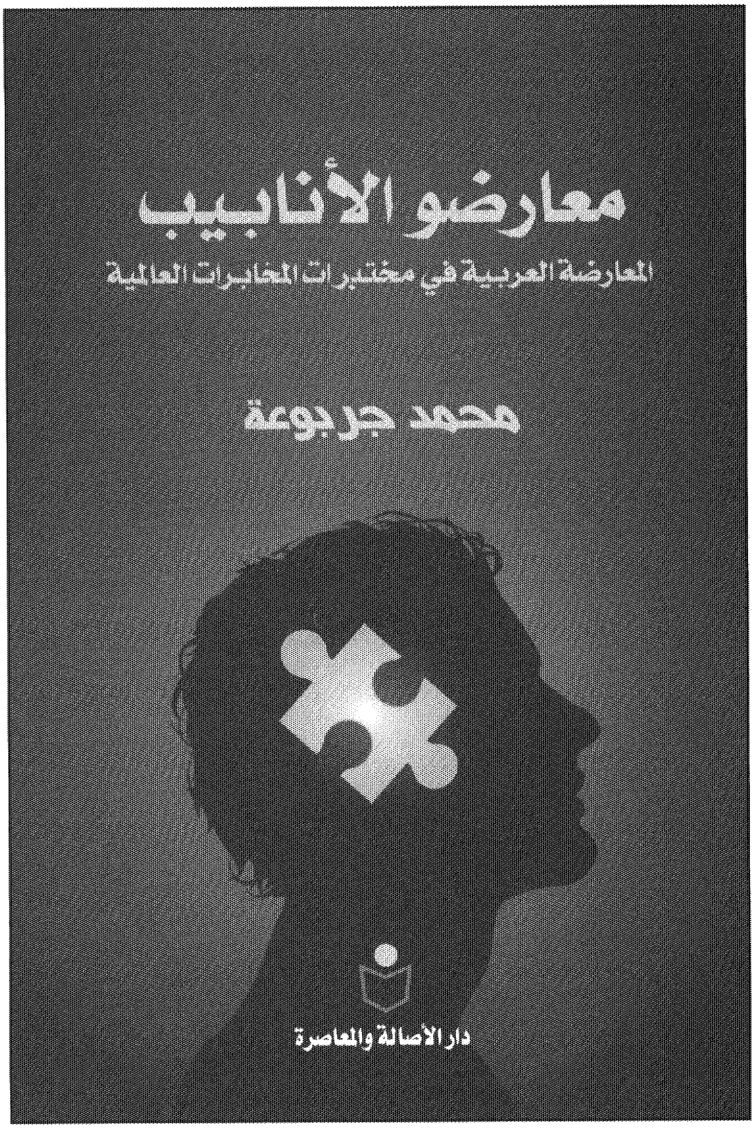
وفي (الفؤاد) جاء في القرآن، بصيغة: الفؤاد، فؤادك، أفئدتهم، أفئدة، من ذلك ﴿إن السمع والبصر والفؤادكل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ (الإسراء 36). ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً﴾ (القصص 10). ﴿ما كذب الفؤاد مال رأى﴾ (النجم 11). ﴿كذلك لنثبت به فؤادك﴾ (الفرقان 32). ﴿ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾ (الأنعام 113). ﴿وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة﴾ (الأحقاف26). ﴿ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم﴾ (الأنعام 110). وفي (النفس)

قال تعالى : ﴿ياأيتها النفس المطمئنةارجعي إلى ربك﴾ (الفجر 27-28). ﴿ربكم أعلم بما في نفوسكم﴾ (الإسراء 25). ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾ (الزمر 42). ﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس﴾ (الزخرف 71). ﴿واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه﴾ (البقرة 235). ﴿لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم﴾ (المائدة 80). وأكثر ما تستعمل النفس في القرآن بمعنى الذات، مثلا: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ (الطلاق1). ﴿قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً﴾ (يونس49). ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ (الأنعام 12-20). وفي (الروح) قال تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح﴾ (الإسراء85). في القرآن جاءت أغلب استعمالات الروح منسوبة إلى الله تعالى مثلا: ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾ (مريم17). ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ (الحجر29- وسورة ص72). وكثيرا ما يأتي هذا المصطلح لنعت جبريل من ذلك: ﴿نزل به الروح الأمين﴾ (الشعراء 193). ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج 4). ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء﴾ (غافر 15).

(7) لقد شاع في التراث الجدلي ما سماه بعض الفقهاء والمناطقة بالخلاف اللفظي، حيث يكون الاتفاق حالاً وواقعا بين الطرفين، في الوقت الذي نجدهما فيه يتصادمان ويتصارمان ويتخاصمان، في غفلة مخجلة، بسبب الغفلة عن الدلالة المفهومية المتعددة لبعض المصطلحات المقام عليها الجدل.وهذا من صور الخلل المنهجي الذي ساد على مساحة ذريعة من التراث، ولا يزال ناصباً خيامه الكريهة بيننا، هذه الأيام.

❖❖

صدر حديثاً



من منشورات

دار الأصالة والمعاصرة